Spinoza
24/01/1978

Hoy hacemos una pausa en nuestro trabajo sobre la variación continua, volvemos provisionalmente, por una sesión, a la historia de la filosofía, sobre un punto muy preciso. Es como un corte, pedido por algunos de ustedes. Ese punto muy preciso concierne a esto: ¿qué es una idea y qué es un afecto en Spinoza? Idea y afecto en Spinoza. En el transcurso de marzo, a petición de algunos de ustedes, también se hará un corte sobre el problema de la síntesis y el problema del tiempo en Kant.
Experimento un curioso efecto al volver a la historia. Quisiera que ustedes tomaran ese trozo de historia de la filosofía como una historia a secas. Después de todo, un filósofo no es solamente alguien que inventa nociones, también inventa maneras de percibir. Procedo casi por enumeración. Comienzo, sobre todo, por observaciones terminológicas. Supongo que la sala esta relativamente mezclada. Creo que, de todos los filósofos de los que nos habla la historia de la filosofía, Spinoza está en una situación muy excepcional: la manera de conmover a quienes entran en sus libros no tiene equivalente.
Poco importa que se lo haya leído o no, yo cuento una historia. Comienzo por las advertencias terminológicas. En el libro principal de Spinoza, y que se llama la Ética, escrito en latín, se encuentran dos palabras: *AFFECTIO y AFFECTUS*. Algunos traductores curiosamente las traducen de la misma manera. Es una catástrofe. Traducen los dos términos, affectio y affectus por "afección". Digo que es una catástrofe porque, cuando un filósofo emplea dos palabras es porque, por principio, tiene una razón, y sobre todo que el francés nos da fácilmente las dos palabras que corresponden rigurosamente a affectio y a affectus, y son afección para affectio y afecto para affectus. Algunos traductores traducen affectio por afección y affectus por sentimiento, esto es mejor que traducirlas con la misma palabra, pero no veo la necesidad de recurrir a la palabra sentimiento cuando el francés dispone de la palabra afecto.
Entonces, cuando empleo la palabra afecto eso remite al affectus de Spinoza, cuando digo la palabra afección, esta remite a la affectio.
Primer punto: ¿qué es una idea? ¿Qué es una idea, para comprender aún las proposiciones más simples de Spinoza? Sobre este punto Spinoza no es original, va a tomar la palabra idea en el sentido en que todo el mundo la ha tomado. Lo que llamamos idea, en el sentido en que todo el mundo siempre la ha tomado en la historia de la filosofía, es un modo de pensamiento que representa algo. Un modo de pensamiento representativo. Por ejemplo, la idea del triángulo es el modo de pensamiento que representa el triángulo. Siempre desde el punto de vista de la terminología, es muy útil saber que desde la Edad Media este aspecto de la idea es llamado "realidad objetiva". En un texto del siglo XVII o de antes, cuando ustedes encuentran la realidad objetiva de la idea esto siempre quiere decir: la idea considerada como representación de algo. La idea, en tanto que representa algo está llamada a tener una realidad objetiva. Esta realidad objetiva es la relación de la idea con el objeto que representa.
Entonces partimos de algo muy simple: la idea es un modo de pensar definido por su carácter representativo. Esto ya nos da un primer punto de partida para distinguir idea y afecto (affectus) porque se llama afecto a todo modo de pensamiento que no represente nada. ¿Qué quiere decir esto? Tomemos al azar algo de lo que poco importa que lo llamemos afecto o sentimiento, por ejemplo una esperanza, una angustia, un amor, esto no es representativo. Hay una idea de la cosa amada, hay una idea de algo prometido, pero la esperanza como tal o el amor como tal no representan nada, estrictamente nada.
Cualquier modo de pensamiento no representativo lo llamaremos afecto. Una volición, una voluntad, implican, en rigor, que yo quiero algo, eso que quiero es objeto de representación,

lo que quiero está dado en la idea, pero el hecho de querer no es una idea, es un afecto porque es un modo de pensamiento no representativo. Esto no es complicado, funciona.
Concluimos inmediatamente que hay primacía de la idea sobre el afecto, y esto es común a todo el siglo XVII, aún no entramos en el pensamiento propio de Spinoza. Hay una primacía de la idea sobre el afecto por una razón muy simple y es que para amar hay que tener una idea, por confusa o indeterminada que sea, de lo que se ama.
Para querer hay que tener una idea, por confusa o indeterminada que sea, de lo que se quiere. Aún cuando decimos "yo no se lo que siento", hay una representación, por confusa que sea, del objeto. Hay una idea confusa. Hay, pues, una primacía cronológica y lógica de la idea sobre el afecto, es decir de los modos representativos del pensamiento sobre los modos no representativos. Habría un contrasentido, de hecho desastroso, si el lector transformara esa primacía lógica en reducción. Que el afecto presupone la idea, esto sobre todo no quiere decir que se lo reduce a una idea o a una combinación de ideas. Debemos partir de esto, que idea y afecto son dos especies de modos de pensamiento que difieren en naturaleza, irreductibles el uno al otro, pero simplemente atrapados en una tal relación que el afecto presupone la idea, por confusa que sea. Este es el primer punto.
Segunda manera menos superficial de presentar la relación idea-afecto. Ustedes recordarán que hemos partido de un carácter de hecho absolutamente simple de la idea. La idea es un pensamiento en tanto que representativo, es un modo de pensamiento en tanto que representativo, y en ese sentido se hablará de la realidad objetiva de una idea. Una idea no solo tiene una realidad objetiva, siguiendo la terminología consagrada, también tiene una realidad formal. ¿Qué es la realidad formal de la idea, una vez dicho que la realidad objetiva es la realidad de la idea en tanto que representa algo? La realidad formal de la idea, se diría, es, -ahora esto se vuelve mucho más complicado y de golpe más interesante-, es la realidad de la idea en tanto que ella es en sí misma algo.
La realidad objetiva de la idea de triángulo es la idea de triángulo en tanto que representa la cosa triángulo, pero la idea de triángulo, ella misma es algo; por otra parte, como ella es algo, yo puedo formar una idea de esta cosa, siempre puedo formar una idea de la idea. Yo diría, entonces, que no solo toda idea es idea de algo -decir que toda idea es idea de algo, es decir que toda idea tiene una realidad objetiva, representa algo-, pero también diría que la idea tiene una realidad formal puesto que ella es algo como idea.
¿Qué quiere decir esto, la realidad formal de la idea? No podemos continuar muy lejos a este nivel, será preciso que lo dejemos de lado. Baste añadir que esta realidad formal de la idea será lo que Spinoza llama muy frecuentemente un cierto grado de realidad o de perfección que tiene la idea como tal. Cada idea tiene, como tal, un cierto grado de realidad o de perfección. Sin duda ese grado de realidad o de perfección está ligado al objeto que representa, pero no se confunde con él: la realidad formal de la idea, a saber la cosa que es la idea o el grado de realidad o de perfección que posee en sí, es su carácter intrínseco. La realidad objetiva de la idea, a saber la relación de la idea con el objeto que ella representa es su carácter extrínseco; puede ser que el carácter extrínseco y el carácter intrínseco de la idea estén fundamentalmente ligados, pero no son la misma cosa. La idea de Dios y la idea de rana tienen una realidad objetiva diferente, a saber: no representan la misma cosa, pero al mismo tiempo ellas no tienen la misma realidad intrínseca, no tienen la misma realidad formal, a saber, que una tiene un grado de realidad infinitamente más grande que la otra. La idea de Dios tiene una realidad formal, un grado de realidad o de perfección intrínseca infinitamente más grande que la idea de rana que es la idea de una cosa finita.
Si ustedes han comprendido esto, han comprendido casi todo. Hay entonces una realidad formal de la idea, es decir que la idea es algo en sí misma, esta realidad formal es su carácter intrínseco y es el grado de perfección o de realidad que envuelve en sí misma.

Hace un rato, cuando definía la idea por su realidad objetiva o por su carácter representativo, oponía inmediatamente la idea al afecto diciendo que el afecto es precisamente un modo de pensamiento que no tiene carácter representativo. Ahora acabo de definir la idea por esto: toda idea es algo, no solo es idea de algo sino que es algo, es decir tiene un grado de realidad o de perfección que le es propio. Es necesario, entonces, que, a este segundo nivel, yo descubra una diferencia fundamental entre idea y afecto. ¿Qué pasa concretamente en la vida? Suceden dos cosas... Y ahí, es curioso como Spinoza emplea un método geométrico, ustedes saben que la ÉTICA se presenta bajo la forma de proposiciones, demostraciones, etc... y al mismo tiempo, entre más matemático, más extraordinariamente concreto.
Todo lo que digo y todos esos comentarios sobre la idea y el afecto remiten a los libros dos y tres de la Ética. En esos libros dos y tres, él nos hace una especie de retrato geométrico de nuestra vida que, me parece, es muy, muy convincente. Ese retrato geométrico consiste en decirnos, a grosso modo, que nuestras ideas se suceden constantemente: una idea caza a otra, una idea reemplaza a otra, por ejemplo con el instante. Una percepción es un cierto tipo de idea, más adelante veremos por qué. Hace un momento yo tenía la cabeza girada hacia allá, veía tal rincón de la sala, giro..., es otra idea; camino por una calle donde conozco personas, digo buenos días Pedro y después giro y digo buenos días Pablo. O bien las cosas cambian: miro el sol, y el sol poco a poco desaparece y me encuentro en la noche; son, entonces, una serie de sucesiones, de co-existencias de ideas, sucesiones de ideas. Pero ¿qué pasa, también? Nuestra vida cotidiana no está hecha solo de ideas que se suceden. Spinoza emplea el término "automaton"; somos, dice, autómatas espirituales, es decir que no es tanto que nosotros tengamos ideas como que las ideas se afirman en nosotros. ¿Qué pasa también, aparte de está sucesión de ideas? Hay otra cosa, a saber: algo en mi varia constantemente. Hay un régimen de variación que no es la misma cosa que la sucesión de las ideas mismas. "Variaciones", eso debe servirnos para lo que queremos hacer, lo molesto es que él no emplea la palabra... ¿Qué es esa variación? retomo mi ejemplo: me cruzo en la calle con Pedro que me es muy antipático, y después lo adelanto, digo buenos días Pedro, o bien tengo miedo y después veo repentinamente a Pablo que me es muy encantador, y digo buenos días Pablo, tranquilizado, contento. Bien. ¿De qué se trata? De una parte, sucesión de dos ideas, idea de Pedro e idea de Pablo; pero hay otra cosa: se ha operado en mí, también, una variación -aquí, las palabras de Spinoza son muy precisas, las cito: (variación) de mi fuerza de existir, u otra palabra que él emplea como sinónimo: vis existendi, la fuerza de existir o potentia agendi, la potencia de actuar, y sus variaciones son perpetuas.
Yo diría que para Spinoza hay variación continua -y existir quiere decir eso- de la fuerza de existir o de la potencia de actuar.
¿Cómo se engancha eso con mi ejemplo estúpido, pero que es de Spinoza, "buenos días Pedro, buenos días Pablo"? Cuando veo a Pedro que me molesta, una idea, la idea de Pedro me es dada; cuando veo a Pablo que me place, la idea de Pablo me es dada. Cada una de esas ideas con relación a mi tiene un cierto grado de realidad o de perfección. Yo diría que la idea de Pablo, con relación a mi, tiene más perfección intrínseca que la idea de Pedro puesto que la idea de Pablo me alegra y la idea de Pedro me apesadumbra. Cuando la idea de Pablo sucede a la idea de Pedro, conviene decir que mi fuerza de existir o mi potencia de actuar es aumentada o favorecida; cuando, al contrario, es lo inverso, cuando después de haber visto a alguien que me vuelve alegre, veo a alguien que me vuelve triste, digo que mi potencia de actuar está inhibida o impedida. A este nivel no sabemos si estamos todavía en las convenciones terminológicas o si estamos ya en algo más concreto.
Yo diría entonces que a medida que las ideas se suceden en nosotros, cada una teniendo su grado de perfección, su grado de realidad o de perfección intrínseca, ese que tiene esas ideas, yo, yo continuo pasando de un grado de perfección a otro. En otros términos hay una variación continua bajo la forma aumento-disminución-aumento-disminución de la potencia

de actuar o de la fuerza de existir de acuerdo a las ideas que se tiene. Siento como aflora la belleza a través de este ejercicio penoso. Ya es bastante esta representación de la existencia, es verdaderamente la existencia en la calle, hay que imaginar a Spinoza paseándose, y él vive verdaderamente la existencia como esta especie de variación continua: a medida que una idea reemplaza a otra, no dejo de pasar de un grado de perfección a otro, así sea minúsculo, y esa especie de línea melódica de la variación continua definirá el afecto (affectus) a la vez en su correlación con las ideas y en su diferencia de naturaleza con las ideas. Damos cuenta de esta diferencia de naturaleza y de esta correlación. Ustedes dirán si eso les conviene o no. Todos tenemos una definición muy solida del afecto; el afecto en Spinoza es la variación (él habla por mi boca; no lo ha dicho porque murió demasiado joven...), es la variación continua de la fuerza de existir, en tanto que esa variación está determinada por las ideas que se tiene.
Entonces, en un texto muy importante del final del libro tres, que lleva por título "definición general del afecto", Spinoza nos dice: sobre todo no creo que el afecto, tal como lo concibo, dependa de una comparación de ideas. Quiere decir que la idea es primera con relación al afecto, la idea y el afecto son dos cosas que difieren en naturaleza, el afecto no se reduce a una comparación intelectual de las ideas, el afecto está constituido por la transición vivida o por el paso vivido de un grado de perfección a otro, mientras que ese paso está determinado por las ideas; pero en sí mismo no consiste en una idea, constituye el afecto.
Cuando paso de la idea de Pedro a la idea de Pablo, digo que mi potencia de actuar está aumentada; cuando paso de la idea de Pablo a la idea de Pedro, digo que mi potencia de actuar está disminuida. Lo que quiere decir que cuando veo a Pedro, soy afectado de tristeza; cuando veo a Pablo soy afectado de alegría. Y, sobre esta línea melódica de la variación continua constituida por el afecto, Spinoza va a asignar dos polos: alegría-tristeza, que serán para él las pasiones fundamentales, y será triste toda pasión, cualquier pasión que envuelva una disminución de mi potencia de actuar, y será alegre toda pasión que envuelva un aumento de mi potencia de actuar. Lo cual permite a Spinoza abrirse, por ejemplo, sobre un problema moral y político fundamental y que será su manera de plantear el problema político: ¿cómo sucede que la gente que tiene el poder, en cualquier dominio, tenga necesidad de afectarnos de tristeza? Las pasiones tristes como necesarias. Inspirar pasiones tristes es necesario al ejercicio del poder. Y Spinoza dice, en el tratado teológico-político, que es este el lazo profundo entre el déspota y el sacerdote, tienen necesidad de la tristeza de sus sujetos. Aquí, ustedes comprenden que él no toma la tristeza en un sentido vago, toma la tristeza en el riguroso sentido que él ha sabido darle: la tristeza es el afecto en tanto que envuelve la disminución de la potencia de actuar.
Cuando decía, en mi primera diferencia idea-afecto, (que la idea es el modo de pensamiento que representa algo), que el afecto es el modo de pensamiento que no representa nada, yo diría, en términos técnicos, que solo era una simple definición nominal, o, si lo prefieren, exterior, extrínseca.
La segunda, cuando yo digo por una parte que la idea es lo que tiene en sí una realidad intrínseca, y que el afecto es la variación continua o el paso de un grado de realidad a otro o de un grado de perfección a otro, ya no estamos en el dominio de las definiciones llamadas nomínales, tenemos aquí una definición real, llamando definición real a la definición que muestra, al mismo tiempo que define la cosa, la posibilidad de esa cosa.
Lo importante es que ustedes vean cómo, según Spinoza, estamos fabricados como autómatas espirituales. Como autómatas espirituales, todo el tiempo hay ideas que se suceden en nosotros, y siguiendo esta sucesión de ideas, nuestra potencia de actuar o nuestra fuerza de existir aumenta ó disminuye de una manera continua, sobre una línea continua, y esto es lo que llamamos afecto, lo que llamamos existir.
El afecto es, entonces, la variación continua de la fuerza de existir de alguien, en tanto que esa variación está determinada por las ideas que tiene. Pero, una vez más, "determinada" no

quiere decir que la variación se reduzca a las ideas que tiene, puesto que la idea que tengo solo da cuenta de su consecuencia, a saber, que aumenta mi potencia de actuar o al contrario la disminuye con relación a la idea que tenía hace un instante, y no se trata de una comparación, se trata de una especie de resbalón, de caída o de elevación de la potencia de actuar.
Ni problema, ni pregunta.
Para Spinoza se tienen tres tipos de ideas. Por el momento, no hablaremos de affectus, del afecto, puesto que en efecto el afecto está determinado por las ideas que se tienen, pero no se reduce a las ideas que se tienen, esta determinado por las ideas que se tienen; entonces lo esencial es ver un poco cuáles son las ideas que determinan los afectos, teniendo presente en nuestro espíritu que el afecto no se reduce a las ideas que se tienen, que es absolutamente irreductible. El afecto es de otro orden.
Las tres especies de ideas que distingue Spinoza son las ideas-afecciones (affectio); veremos que el affectio, contrariamente al affectus, es un cierto tipo de ideas. Estarían, entonces, primero las ideas-affectio, en un segundo momento nos sucede también tener ideas que Spinoza llama nociones, y en tercer lugar, para un pequeño número de nosotros, porque es muy difícil, se llega a tener ideas-esencias. Entonces son, después de todo, tres tipos de ideas.
¿Qué es una afección (affectio)? Veo que, literalmente, sus ojos se cierran... Sin embargo todo esto es muy curioso. A primera vista, y hay que atenerse al texto de Spinoza, esto no tiene nada que ver con una idea, pero ya no tiene nada que ver con un afecto. Se había determinado el affectus como la variación de la potencia de actuar. ¿Qué es una afección? En primera instancia, una afección es esto: el estado de un cuerpo en tanto que sufre la acción de otro cuerpo. ¿Qué quiere decir esto? "Siento el sol sobre mi", o bien "un rayo de sol se posa sobre usted"; es una afección de su cuerpo.¿Qué es una afección de su cuerpo? No el sol, sino la acción del sol o el efecto del sol sobre ustedes. En otros términos un efecto, o la acción que un cuerpo produce sobre otro, una vez dicho que Spinoza, por razones de su Física, no cree en una acción a distancia, la acción implica siempre un contacto, es una mezcla de cuerpos. La affectio es una mezcla de dos cuerpos, un cuerpo que está llamado a actuar sobre otro, y el otro va a acoger el trazo del primero. Toda mezcla de cuerpos será llamada afección.
Spinoza concluye que al estar definida la affectio como una mezcla de cuerpos, esta indica la naturaleza del cuerpo modificado, la naturaleza del cuerpo querido o afectado. La afección indica la naturaleza del cuerpo afectado mucho más que la naturaleza del cuerpo afectante. Analiza su celebre ejemplo "veo el sol como un disco aplastado situado a trescientos pies". Eso es una affectio o, al menos, es la percepción de una affectio. Es claro que mi percepción del sol indica mucho más la constitución de mi cuerpo, la manera como mi cuerpo está constituido que la manera como el sol está constituido. Percibo el sol así en virtud del estado de mis percepciones visuales. Una mosca percibirá el sol de manera diferente.
Para guardar el rigor de su terminología, Spinoza dice que una affectio indica la naturaleza del cuerpo modificado mucho más que la naturaleza del cuerpo modificante, y envuelve la naturaleza del cuerpo modificante. Yo diría que la primera especie de ideas para Spinoza es todo modo de pensamiento que representa una afección del cuerpo... es decir, se llamará idea de afección a la mezcla de un cuerpo con otro cuerpo, o bien al trazo de otro cuerpo sobre mi cuerpo. Es en ese sentido que se podría decir que es una idea-afección, éste es el primer tipo de ideas. Y éste primer tipo de ideas responde a lo que Spinoza llama el primer género de conocimiento. Es el más bajo.
¿Por qué el más bajo? Cae de su peso que es el más bajo porque esas ideas de afección conocen las cosas por sus efectos: siento la afección del sol sobre mi. Es el efecto del sol sobre mi cuerpo. Pero de las causas, a saber lo que es mi cuerpo, lo que es el cuerpo del sol, y la relación entre esos dos cuerpos de tal manera que el uno produzca sobre el otro tal efecto más bien que tal otro, de eso no sé absolutamente nada. Tomemos otro ejemplo: "el sol hace

fundir la cera y endurecer la arcilla". No se trata de otra cosa. Son ideas de affectio. Veo la cera que se licúa, y después, justo al lado, veo la arcilla que se endurece; es una afección de cera y una afección de arcilla, y yo tengo una idea de esas afecciones, percibo los efectos. ¿En virtud de cuál constitución corporal la arcilla se endurece bajo la acción del sol? Mientras permanezco en la percepción de la afección, no se nada. Diremos que las ideas-afecciones son las representaciones de efectos sin sus causas, y esto es precisamente lo que Spinoza llama las ideas inadecuadas. Las ideas de mezcla separadas de las causas de la mezcla.

Y en efecto, que nosotros, al nivel de las ideas-afecciones, solo tengamos ideas inadecuadas y confusas, se comprende muy bien puesto que es lo que, en el orden de la vida, son las ideas-afecciones. Y sin duda, por desgracia, muchos de entre nosotros, que no hacen filosofía, viven así.

Una vez, solo una vez, Spinoza emplea una palabra latina que es muy extraña pero muy importante, se trata de occursus. Literalmente es el encuentro. Mientras tenga ideas-afecciones vivo al azar de los encuentros: camino por la calle, veo a Pedro quien no me gusta, y eso es en función de la constitución de su cuerpo y de su alma y de la constitución de mi cuerpo y de mi alma. Alguien que me disgusta, en cuerpo y alma, ¿qué quiere decir esto? Yo quisiera hacerles comprender porque Spinoza tiene una tan fuerte reputación de materialista aunque el hablaba permanentemente de espíritu y de alma, una reputación de ateo cuando el hablaba permanentemente de Dios, es muy curioso. Vemos porque la gente dice de él que pertenece al materialismo puro. Cuando digo: eso no me place, quiere decir, al pie de la letra, que el efecto de su cuerpo sobre el mío, el efecto de su alma sobre la mía me afecta desagradablemente, son mezclas de cuerpos o mezclas de almas. Hay una mezcla nociva o una buena mezcla, tanto al nivel del cuerpo como del alma.

Es exactamente como: no me gusta el queso. ¿Qué quiere decir: "no me gusta el queso"? Quiere decir que eso se mezcla con mi cuerpo de tal manera que lo que soy se modifica de una manera desagradable, no quiere decir otra cosa. Entonces no hay ninguna razón para hacer diferencias entre las simpatías espirituales y las relaciones corporales. En "no me gusta el queso" hay también un asunto de alma, pero en Pedro o Pablo no me gusta, también hay un asunto de cuerpo, todo esto es exactamente igual. Simplemente porque es una idea confusa, esta idea-afección, esta mezcla, es forzosamente confusa e inadecuada puesto que no sé absolutamente nada, a este nivel, de en virtud de qué y cómo el cuerpo o el alma de Pedro está constituido, de tal manera que ella no conviene con la mía, o de tal manera que su cuerpo no conviene con el mío. Puedo decir que eso no conviene, pero ¿en virtud de cuál constitución de los cuerpos, del cuerpo afectante y del cuerpo afectado, del cuerpo que actúa y el cuerpo que sufre? a este nivel no se nada. Como dice Spinoza, son consecuencias separadas de sus premisas o, si lo prefieren, es un conocimiento de los efectos independientemente del conocimiento de las causas. Es, entonces, al azar de los encuentros. ¿Qué puede pasar al azar de los encuentros?

Pero, ¿Qué es un cuerpo? No voy a desarrollarlo, eso sería objeto de un curso especial. La teoría de qué es lo que es un cuerpo, o un alma, viene a ser lo mismo, se encuentra en el libro dos de la Ética. Para Spinoza la individualidad de un cuerpo se define por esto: es cuando una cierta relación compuesta (insisto en eso, muy compuesta, muy compleja) o compleja de movimiento y de reposo se mantiene a través de todos los cambios que afectan las partes de ese cuerpo. Es la permanencia de una relación de movimiento y de reposo a través de todos los cambios que afectan todas las partes al infinito del cuerpo considerado. Ustedes comprenden que un cuerpo esta necesariamente compuesto al infinito. Mi ojo, por ejemplo, mi ojo y la relativa constancia de mi ojo, se define por una cierta relación de movimiento y de reposo a través de todas las modificaciones de las diversas partes de mi ojo; pero mi ojo mismo, que tiene ya una infinitud de partes, es una parte de las partes de mi cuerpo, el ojo a su vez es una parte del rostro y el rostro, a su vez, es una parte de mi cuerpo, etc...

Entonces ustedes tienen todo tipo de relaciones que van a componerse las unas con las otras para formar una individualidad de tal o cual grado. Pero en cada uno de esos niveles o grados, la individualidad será definida por una cierta relación compuesta de movimiento y de reposo.
¿Qué puede pasar si mi cuerpo esta hecho así, de una cierta relación de movimiento y de reposo que subsume una infinidad de partes? Pueden pasar dos cosas: como algo que me gusta, o bien otro ejemplo: como algo y me desplomo envenenado. Estrictamente, en un caso, he hecho un buen encuentro, en el otro caso, he hecho un mal encuentro. Todo esto es de la categoría del occursus. Cuando hago un mal encuentro, esto quiere decir que el cuerpo que se mezcla con el mío destruye mi relación constituyente, o tiende a destruir una de mis relaciones subordinadas. Por ejemplo, como algo y tengo dolor de vientre, eso no me mata; destruye o inhibe, compromete una de mis sub-relaciones, una de mis relaciones componentes. Después como algo y muero. Allí, eso ha descompuesto mi relación compuesta, eso ha descompuesto la relación compleja que definía mi individualidad. No destruye simplemente una de mis relaciones subordinadas, que componía una de mis sub-individualidades, sino que ha destruido la relación característica de mi cuerpo. Inversamente a cuando como algo que me conviene.
¿Qué es el mal? Pregunta Spinoza. Esto se encuentra en la correspondencia; son las cartas que envía a un joven holandés malintencionado. Este holandés no quería a Spinoza y lo atacaba constantemente, le exigía: "digamé lo que, para usted, es el mal". Ustedes saben que en ese tiempo, las cartas eran muy importantes y los filósofos enviaban muchas cartas. Spinoza, que es muy gentil, cree, al comienzo, que es un joven que quiere instruirse y, poco a poco, comprende que no es así, que el holandés quiere su piel. De carta en carta, la colera de Blyenberg, que era un buen cristiano, crece y termina por decirle: ¡usted es el diablo! Spinoza dice que el mal, y eso no es difícil, el mal es un mal encuentro. Encontrar un cuerpo que se mezcla mal con el tuyo. Mezclarse mal quiere decir mezclarse en condiciones tales que una de tus relaciones subordinadas o que tu relación constituyente está, o bien amenazada o bien comprometida, o destruida.
Cada vez más alegre, queriendo mostrar que tiene razón, Spinoza analiza a su manera el ejemplo de Adán. En las condiciones en que vivimos, parecemos absolutamente condenados a solo tener un tipo de ideas, las ideas-afecciones. ¿Por cuál milagro se podría salir de esas acciones de cuerpos que no nos han esperado para existir, cómo elevarse a un conocimiento de las causas? Por el momento vemos que todo lo que nos es dado son las ideas de afección, las ideas de mezcla. Por el momento vemos que desde que nacemos estamos condenados al azar de los encuentros, entonces no se va lejos. ¿Qué implica? Implica ya una furiosa reacción contra Descartes puesto que Spinoza afirmará tajantemente, en el libro dos, que nosotros no podemos conocernos a nosotros mismos, y solo podemos conocer los cuerpos exteriores por las afecciones que los cuerpos exteriores producen sobre el nuestro. Para aquellos que recuerdan un poco a Descartes, esta es la proposición anti-cartesiana de base puesto que excluye toda aprehensión de la cosa pensante por si misma, a saber, esta excluye toda posibilidad de cogito. Solo conozco las mezclas de cuerpos y solo me conozco a mi mismo por la acción de otros cuerpos sobre el mío, y por las mezclas.
Esto no solo es anti-cartesiano, también es anti-cristiano, ¿por qué? Porque uno de los puntos fundamentales de la teología es la perfección inmediata del primer hombre creado, lo que se llama en teología, la teoría de la perfección adámica. Adán, antes de pecar, es creado tan perfecto como puede serlo, y después está la historia del pecado que es precisamente la historia de la caída, pero la caída presupone un Adán perfecto como criatura. A Spinoza esta idea le parece muy graciosa. Su idea es que eso no es posible; supongamos que nos damos la idea de un primer hombre, solo nos la daríamos como la del ser más impotente, el más imperfecto puesto que el primer hombre solo puede existir al azar de los encuentros y de las acciones de otros cuerpos sobre él. Entonces, al suponer que Adán existe, él existe bajo un

modo de imperfección y de inadecuación absoluta, existe bajo el modo de un pequeño bebe librado al azar de los encuentros, a menos que esté en un medio protegido, pero eso es mucho decir. ¿Qué sería un medio protegido?
El mal es un mal encuentro, ¿qué quiere decir esto? Spinoza, en su correspondencia con el holandés, le dice: me propones todo el tiempo el ejemplo de Dios que ha prohibido a Adán comer la manzana, y citas eso como un ejemplo de una ley moral. La primera prohibición. Spinoza le dice: pero eso no es lo que pasa y Spinoza retoma la historia de Adán bajo la forma de un envenenamiento y de una intoxicación. ¿Qué pasa en realidad? Dios jamas prohíbe nada a Adán, le otorga una revelación. Lo ha prevenido del efecto nocivo que el cuerpo de la manzana tendría sobre la constitución de su cuerpo, el de Adán. En otros términos, la manzana es un veneno para Adán. El cuerpo de la manzana existe bajo una tal relación característica de manera que solo puede actuar sobre el cuerpo de Adán, tal como está constituido, descomponiendo la relación del cuerpo de Adán. Y si es culpable de no escuchar a Dios, no es en el sentido en que ha desobedecido, es que no ha entendido nada. Existe también con los animales, algunos tienen un instinto que los hace ir hacia lo que es veneno para ellos, otros en este punto no tienen ese instinto.
Cuando hago un encuentro tal que la relación del cuerpo que me modifica, que actúa sobre mi, se combina con mi propia relación, con la relación característica de mi propio cuerpo, ¿qué pasa? Yo diría que mi potencia de actuar está aumentada; al menos aumenta bajo esa relación. Cuando, al contrario, hago un encuentro tal que la relación característica del cuerpo que me modifica compromete o destruye una de mis relaciones, o mi relación característica, diría que mi potencia de actuar está disminuida o destruida. Encontramos aquí nuestros dos afectos, -affectus-, fundamentales: la tristeza y la alegría.
Para reagrupar todo a este nivel, en función de las ideas de afección que tengo, hay dos tipos de ideas de afección: idea de un efecto que se concilia o que favorece mi propia relación característica, segundo tipo de idea de afección: la idea de un efecto que compromete o destruye mi propia relación característica. A esos dos tipos de ideas de afección corresponden los dos movimientos de la variación en el affectus, los dos polos de la variación: en un caso mi potencia de actuar está aumentada y experimento un afecto de alegría, en el otro caso mi potencia de actuar está disminuida y experimento un afecto de tristeza.
Y todas las pasiones, en sus detalles, Spinoza las va a engendrar a partir de esos dos afectos fundamentales: la alegría como aumento de la potencia de actuar, la tristeza como disminución o destrucción de la potencia de actuar. Volvemos a decir que cada cosa, cuerpo o alma, se define por una cierta relación característica, compleja, pero yo también había dicho que cada cosa, cuerpo o alma, se define por un cierto poder de ser afectado. Pasa como si cada uno de nosotros tuviera un cierto poder de ser afectado. Si consideran a las bestias, Spinoza será tajante al decirnos que lo que cuenta en los animales no son los géneros o las especies; los géneros y las especies son nociones absolutamente confusas, ideas abstractas. Lo que cuenta es: ¿de qué es capaz un cuerpo? Y lanza, ahí, una de las cuestiones más fundamentales de toda su filosofía (antes de él había sido Hobbes y otros) diciendo que la única cuestión es que todavía no sabemos de qué es capaz un cuerpo, parloteamos sobre el alma y sobre el espíritu y no sabemos lo que puede un cuerpo. Ahora bien, un cuerpo debe ser definido por el conjunto de las relaciones que lo componen, o, lo que viene a ser exactamente lo mismo, por su poder de ser afectado. Mientras ustedes no sepan cuál es el poder de ser afectado de un cuerpo, mientras lo aprehendan al azar de los encuentros, no tendrán una vida prudente, no tendrán la sabiduría.
Saber de qué eres capaz. No como una cuestión de moral, sino ante todo como una cuestión física, como cuestión del cuerpo y el alma. Un cuerpo tiene algo fundamentalmente escondido: se podrá hablar de la especie humana, del género humano, eso no nos dirá qué es lo que es capaz de afectar nuestro cuerpo, qué es lo que es capaz de destruirlo. La única

cuestión es ese poder de ser afectado. ¿Qué distingue a una rana de un mono? No son los caracteres específicos o genéricos, dice Spinoza, sino el que ellos no son capaces de las mismas afecciones. Habría, pues, que hacer, para cada animal, verdaderos mapas de afectos, los afectos de los que es capaz una bestia. E igual para los hombres: los afectos de los que es capaz un hombre. En ese momento percibiremos que, según las culturas, según las sociedades, los hombres no son capaces de los mismos afectos.
Se sabe que un método con el cual algunos gobernantes liquidaron a los Indios de América del Sur fue el de dejar, en los caminos por donde pasaban los Indios, vestidos de agripados, los vestidos tomados de los dispensarios, porque los Indios no soportan el afecto gripa. Sin necesidad de metralleta, ellos caían como moscas. Es un hecho que nosotros, en las condiciones de vida de la selva, corremos el riesgo de no vivir largo tiempo. Entonces, Spinoza dirá, género humano, especie humana o aún raza, todo eso no tiene ninguna importancia mientras no hagamos la lista de los afectos de los que alguien es capaz, en el sentido más fuerte de la palabra capaz, comprendidas las enfermedades de las que es capaz. Es evidente que el caballo de paso y el caballo de labor son de la misma especie, son dos variedades de la misma especie, sin embargo los afectos son muy diferentes, las enfermedades son absolutamente diferentes, la capacidad de ser afectado es completamente diferente y, desde ese punto de vista, hay que decir que un caballo de labor está más próximo al buey que un caballo de paso. Entonces, un mapa etológico de los afectos es muy diferente de una determinación genérica y específica de los animales.
Ven, pues, como el poder de ser afectado puede ser llenado, completado de dos maneras. Cuando soy envenenado mi poder de ser afectado es llenado completamente, pero es llenado de tal manera que mi potencia de actuar tiende a cero, es decir que está inhibida. Inversamente, cuando experimento alegría, es decir cuando encuentro un cuerpo que compone su relación con el mío, mi poder de ser afectado está lleno igualmente y mi potencia de actuar aumenta y tiende hacia... ¿qué?
En el caso de un mal encuentro, toda mi fuerza de existir (vis existendi) está concretada, tiende hacia la siguiente meta: investir el trazo del cuerpo que me afecta para rechazar el efecto de ese cuerpo, si bien mi potencia de actuar está tanto más disminuida.
Son cosas muy concretas: usted tiene dolor de cabeza y dice: no puedo leer; eso quiere decir que su fuerza de existir inviste totalmente el trazo de migraña, eso implica cambios en una de sus relaciones subordinadas, inviste totalmente el trazo de su migraña y su potencia de actuar esta disminuida otro tanto. Al contrario, cuando usted dice: "me siento bien", y usted está contento, usted está contento porque los cuerpos se mezclan con el suyo en proporciones y condiciones que son favorables a su relación; en ese momento, la potencia del cuerpo que lo afecta se combina con la suya de tal manera que su potencia de actuar está aumentada. Aunque en los dos casos su poder de ser afectado estará completamente efectuado, puede ser efectuado de tal manera que la potencia de actuar disminuya al infinito o que la potencia de actuar aumente al infinito.
¿Al infinito? ¿Es cierto? Evidentemente no, puesto que a nuestro nivel las fuerzas de existir, los poderes de ser afectado y las potencias de actuar son forzosamente finitos. Solo Dios tiene una potencia absolutamente infinita. Bueno, pero en ciertos límites no dejaré de pasar por esas variaciones de la potencia de actuar en función de las ideas de afección que tengo, no dejaré de seguir la línea de variación continua del affectus en función de las ideas-afección que tengo y de los encuentros que hago, de tal manera que, a cada instante, mi poder de ser afectado está completamente efectuado, completamente lleno. Simplemente lleno bajo el modo de la tristeza o bajo el modo de la alegría. Por supuesto, también los dos a la vez, puesto que, claro está que, en las sub-relaciones que nos componen, una parte de nosotros mismos puede estar compuesta de tristeza y otra parte de nosotros mismos estar compuesta de alegría. Hay tristezas locales y alegrías locales. Por ejemplo, Spinoza da como definición del cosquilleo:

una alegría local; eso no quiere decir que todo es alegría en el cosquilleo, eso quiere decir una alegría de tal naturaleza que implica una irritación coexistente de otra naturaleza, irritación que es tristeza: mi poder de ser afectado tiende a ser superado. Nada es bueno para alguien que supera su poder de ser afectado. Un poder de ser afectado es realmente una intensidad o un umbral de intensidad.
Lo que realmente quiere Spinoza es definir la esencia de alguien de una manera intensiva, como cantidad intensiva. Mientras no conozcan sus intensidades se arriesgan al mal encuentro y tendrán que decir: que es bueno el exceso y la desmesura... no la desmesura total, ahí solo hay fracaso, nada más que fracaso. Advertencia para las sobredosis. Precisamente el fenómeno del poder de ser afectado es superado con una destrucción total.
Seguramente en mi generación, en promedio, eramos más cultivados o sabios en filosofía, cuando se la hacía, y al contrario se tenía una especie de incultura muy patente en otros dominios, en música, en pintura, en cine.
Tengo la impresión de que para muchos de ustedes la relación ha cambiado, es decir que ustedes no saben absolutamente nada, nada de filosofía y que saben, o más bien tienen un manejo concreto de cosas como el color, saben lo que es un sonido o lo que es una imagen.
Un filósofo, es una especie de sintetizador de conceptos, crear un concepto no es ideológico; un concepto, es una bestia.
Lo que he definido hasta ahora es únicamente aumento y disminución de la potencia de actuar, o que la potencia de actuar aumenta o disminuye, el afecto correspondiente (affectus) es siempre una pasión. Trátese de una alegría que aumenta mi potencia de actuar o de una tristeza que disminuye mi potencia de actuar, en los dos casos son pasiones: pasiones alegres o pasiones tristes. Spinoza, una vez más, denuncia un complot en el universo de aquellos que tienen interés en afectarnos con pasiones tristes. El sacerdote tiene necesidad de la tristeza de sus sujetos, tiene necesidad de que sus sujetos se sientan culpables. Todavía no he definido lo que es la potencia de actuar. Las auto-afecciones o afectos activos suponen que nosotros poseamos nuestra potencia de actuar y que, sobre tal o tal punto, hayamos salido del dominio de las pasiones para entrar en el dominio de las acciones. Eso es lo que nos falta por ver.
¿Cómo podríamos salir de las ideas-afección, cómo podríamos salir de los afectos pasivos que consisten en aumentar o disminuir nuestra potencia de actuar, cómo podríamos salir del mundo de las ideas inadecuadas, una vez dicho que nuestra condición parece dirigirnos estrictamente a ese mundo? Por esto es necesario leer la "Ética" como preparando una especie de sorpresa. Allí nos habla de afectos activos donde ya no hay pasiones, donde la potencia de actuar es conquistada en vez de pasar por todas las variaciones continuas. Este es un punto muy estricto. Hay una diferencia fundamental entre ética y moral. Spinoza no hace moral por una razón muy simple: nunca se pregunta lo que debemos, se pregunta todo el tiempo de qué somos capaces, qué es lo que es nuestra potencia. La ética es un problema de potencia, nunca un problema de deber. En ese sentido Spinoza es profundamente inmoral. ¿El problema moral, del bien y del mal? Spinoza tiene una naturaleza alegre porque no comprende lo que quiere decir eso, él comprende los buenos encuentros, los malos encuentros, los aumentos y las disminuciones de potencia. Hace, pues, una ética y ya no una moral. Por eso ha marcado tanto a Nietzsche.
Nosotros estamos completamente encerrados en ese mundo de las ideas-afecciones y de sus variaciones afectivas continuas de alegría y de tristeza, entonces ahora mi potencia de actuar aumenta, y bueno, ahora disminuye; pero si ella aumenta o disminuye yo permanezco en la pasión porque, en los dos casos, no la poseo: estoy separado de mi potencia de actuar. Ahora bien cuando mi potencia de actuar aumenta eso quiere decir que estoy relativamente menos separado, e inversamente, pero estoy separado formalmente de mi potencia de actuar, no la poseo. En otros términos, no soy causa de mis propios afectos, y puesto que no soy causa de

mis propios afectos, ellos son producidos en mi por otra cosa: no estoy pasivo, estoy en el mundo de la pasión.
Pero hay ideas-noción e ideas-esencia. Al nivel de las ideas-noción va a aparecer una especie de salida de ese mundo. Estamos completamente asfixiados, encerrados en un mundo de impotencia absoluta, aún cuando mi potencia de actuar aumente es sobre un segmento de variación, nada me garantiza que, a la vuelta de la esquina, no vaya a recibir un bastonazo en la cabeza y que mi potencia de actuar se derrumbe.
Ustedes recordarán que una idea-afección es la idea de una mezcla, es decir la idea de un efecto de un cuerpo sobre el mío. Una idea-noción no concierne al efecto de otro cuerpo sobre el mío, es una idea que concierne y que tiene por objeto la conveniencia y la disconveniencia de las relaciones características entre los dos cuerpos. Si hay una idea tal -uno no sabe todavía si la haya, pero siempre se puede definir algo con la libertad de concluir que eso no puede existir-, se le llamará una definición nominal. Yo diría que la definición nominal de noción es que és una idea que, en lugar de representar el efecto de un cuerpo sobre otro, es decir la mezcla de dos cuerpos, representa la conveniencia o la disconveniencia interna de las relaciones características de los dos cuerpos.
Ejemplo: si conozco suficiente sobre la relación característica del cuerpo llamado arsénico y sobre la relación característica del cuerpo humano, podría formar una noción de eso en lo que esas dos relaciones disconvienen al punto que el arsénico, bajo su relación característica, destruye la relación característica de mi cuerpo. Soy envenenado, muero.
Ustedes ven que, a diferencia de la idea de afección, en lugar de ser la captura de la mezcla extrínseca de un cuerpo con otro, o del efecto de un cuerpo sobre otro, la noción se eleva a la comprensión de la causa, a saber si la mezcla tiene tal o cual efecto, éste lo es en virtud de la relación de los dos cuerpos considerados y de la manera en que la relación de uno de los cuerpos se compone con la relación del otro. Hay siempre composición de relaciones. Cuando soy envenenado es que el cuerpo arsénico ha inducido a las partes de mi cuerpo a entrar bajo otra relación diferente de la que me caracteriza. En ese momento, las partes de mi cuerpo entran bajo una nueva relación inducida por el arsénico, que se compone perfectamente con el arsénico; el arsénico está dichoso puesto que se nutre de mi. El arsénico experimenta una pasión alegre pues, como dice Spinoza, todo cuerpo tiene un alma. Entonces el arsénico esta dichoso, yo evidentemente no lo estoy. El ha inducido a las partes de mi cuerpo a entrar bajo una relación que se compone con la suya, arsénico. Yo estoy triste, voy hacia la muerte. Ven ustedes que la noción, si se pudiera alcanzar, es una cosa formidable.
Se está lejos de una geometría analítica. Una noción, no es del todo un abstracto, es muy concreta: ese cuerpo allí, ese cuerpo allá. Si yo tuviera la relación característica del alma y del cuerpo de quien digo que no me place, con relación a mi relación característica en mi, comprendería todo, conocería por las causas en lugar de solo conocer efectos separados de sus causas. En ese momento tendría una idea adecuada. Igualmente, si yo comprendiera por qué alguien me agrada. He tomado como ejemplo las relaciones alimenticias, no hay que cambiar una sola línea para las relaciones amorosas. No se trata de que Spinoza conciba el amor como alimentación, el también concebirá la alimentación como amor. Tomemos un matrimonio a la Strinberg, esta especie de descomposición de las relaciones y que después se recomponen para recomenzar. ¿Qué es esa variación continua de afectos, y cómo ocurre que cierta disconveniencia convenga a algunos? ¿Por qué algunos solo pueden vivir bajo la forma de la escena conyugal indefinidamente repetida? Salen de allí como si eso hubiese sido un baño de agua fresca para ellos.
Ustedes comprenden la diferencia entre una idea-noción y una idea-afección. Una idea-noción es forzosamente adecuada puesto que es un conocimiento por las causas. Spinoza emplea ahí, no solo el término de noción para calificar este segundo tipo de idea, sino que emplea el término de noción común. La palabra es muy ambigua: ¿quiere decir común a todos los

espíritus? si y no, esto es muy minucioso en Spinoza. En todo caso, nunca confunde una noción común con una abstracción. Una noción común siempre la define como: la idea de algo que es común a todos los cuerpos o a muchos cuerpos -dos al menos- y que es común al todo y a la parte. Entonces, hay seguramente nociones comunes que son comunes a todos los espíritus, pero son comunes a todos los espíritus en la medida en que ellos son primero la idea de algo que es común a todos los cuerpos. Entonces, ya no son nociones abstractas. ¿Qué es común a todos los cuerpos? Por ejemplo estar en movimiento o en reposo. El movimiento y el reposo serán objeto de nociones llamadas comunes a todos los cuerpos. Entonces hay nociones comunes que designan algo común a todos los cuerpos. También hay nociones comunes que designan algo común a dos cuerpos o a dos almas, por ejemplo, alguien que amo. Una vez más las nociones comunes no son abstractas, no tienen nada que ver con especies y géneros, realmente es el enunciado lo que es común a muchos cuerpos o a todos los cuerpos; ahora bien, como no hay un solo cuerpo que no sea él mismo muchos, se puede decir que hay cosas comunes o nociones comunes en cada cuerpo. Volvemos, pues sobre la pregunta: ¿cómo se puede salir de esta situación que nos condena a las mezclas?

Aquí los textos de Spinoza son muy complicados. Se puede concebir esta salida de la manera siguiente: cuando soy afectado, al azar de los encuentros, o bien soy afectado de tristeza o bien de alegría, a grosso modo. Cuando soy afectado de tristeza, mi potencia de actuar disminuye, es decir estoy más separado de esa potencia. Cuando soy afectado de alegría, ella aumenta es decir estoy menos separado de esta potencia. Bien. Si ustedes se consideran afectados de tristeza, creo que todo está perdido, no hay salida, por una razón muy simple: nada en la tristeza que disminuye su potencia de actuar, nada puede inducirlos en la tristeza a formar la noción común de algo que sería común a los cuerpos que los afectan de tristeza y al de ustedes. Por una razón muy simple, y es que el cuerpo que los afecta de tristeza solo los afecta de tristeza en la medida en que él los afecta bajo una relación que no conviene con la de ustedes.

Spinoza quiere decir algo muy simple, que la tristeza no vuelve inteligente. En la tristeza, estamos perdidos. Por eso los poderes tienen necesidad de que los sujetos sean tristes. La angustia nunca ha sido un juego de cultura, de inteligencia o de vivacidad. Cuando usted tiene un afecto triste, es que un cuerpo actúa sobre el suyo, un alma actúa sobre la suya en condiciones tales y bajo una relación que no conviene con la suya. Desde entonces, nada en la tristeza puede inducirlo a formar la noción común, es decir la idea de algo común entre dos cuerpos y dos almas. Lo que Spinoza nos dice está pleno de sabiduría. Por eso pensar en la muerte es la cosa más inmunda. Él se opone a toda la tradición filosófica que es una meditación sobre la muerte. Su fórmula es que la filosofía es una meditación de vida y no de muerte. Evidentemente, porque la muerte es siempre un mal encuentro.

Otro caso. Usted ha sido afectado de alegría. Su potencia de actuar está aumentada, eso no quiere decir que usted la posea, pero el hecho de que usted haya sido afectado de alegría significa e indica que el cuerpo o el alma que lo afecta así, lo afecta bajo una relación que se combina con la suya y que se compone con la suya, y eso va de la formula del amor a la formula alimenticia. En un afecto de alegría entonces, el cuerpo que lo afecta está indicado como componiendo su relación con el suyo y no su relación descomponiendo la suya. Desde entonces, algo les induce a formar la noción de lo que es común al cuerpo que lo afecta y al suyo, al alma que lo afecta y a la suya. En ese sentido la alegría vuelve inteligente. Sentimos que es un asunto raro porque, método geométrico o no, todo concuerda, él puede demostrarlo, pero hay un llamado evidente a una especie de experiencia vivida. Hay un llamado evidente a una manera de percibir y también a una manera de vivir. Se necesita tener un tal odio por las pasiones tristes, la lista de las pasiones tristes en Spinoza es infinita, llega a decir que toda idea de recompensa envuelve una pasión triste, toda idea de seguridad envuelve una pasión triste, toda idea de orgullo, la culpabilidad. Es uno de los momentos más maravillosos de la

"Ética". Los afectos de alegría son como si se estuviera en un trampolín, te hacen pasar a través de algo que nunca habría pasado si solo hubiese tristezas. Nos solicita para formar la idea de lo que és común al cuerpo afectante y al cuerpo afectado. Eso puede fallar, pero puede lograrse y devengo inteligente.
Alguien que se vuelve bueno en latín al mismo tiempo que enamorado... se ha visto en los seminarios. ¿A qué está ligado? ¿Cómo alguien hace progresos? No se progresa sobre una línea homogénea, una suerte aquí nos hace progresar allá, como si una pequeña alegría hubiese soltado un gatillo. Una nueva necesidad de un mapa: ¿qué pasa allí para que eso se desbloquee aquí? Una pequeña alegría nos precipita en un mundo de ideas concretas que barre los afectos tristes o que lucha con ellos, todo eso hace parte de la variación continua. Pero al mismo tiempo, esa alegría nos propulsa en algo salido fuera de la variación continua, nos hace adquirir, al menos, la potencialidad de una noción común. Hay que concebirlo muy concretamente, son suertes muy locales. Si usted consigue formar una noción común, sobre cualquier punto de su relación con tal persona o tal animal, usted dice: al fin he comprendido algo, soy menos bestia que ayer. El "he comprendido" que se dice, a veces es el momento en el que usted ha formado una noción común. La ha formado muy localmente, no se le han dado todas las nociones comunes. Spinoza no piensa como un racionalista, en los racionalistas están el mundo de la razón y el de las ideas. Si usted tiene una, evidentemente tiene todas: usted es razonable. Spinoza piensa que ser razonable, o ser prudente, es un problema de devenir, lo cual cambia singularmente el contenido del concepto de razón. Hay que saber hacer encuentros que nos convengan. Nadie podrá nunca decir que es bueno para él algo que supera su poder de ser afectado. Lo mejor es vivir sobre los bordes, en el límite de su propio poder de ser afectado, a condición de que ese sea el límite jubiloso puesto que hay el límite de la alegría y el límite de la tristeza; pero todo lo que excede su poder de ser afectado es feo. Relativamente feo: lo que es bueno para las moscas no es forzosamente bueno para usted...
No hay noción abstracta, ninguna buena formula para el hombre en general. Lo que cuenta es ¿cuál es su poder, el de usted? Lawrence decía una cosa directamente espinozista: una intensidad que supera vuestro poder de ser afectado, esa intensidad es mala (escritos póstumos). Se es forzado: un azul demasiado intenso para mis ojos, no me hará decir que es bello, quizás sea bello para otro. Hay lo bueno para todos, me dirán... Si, porque los poderes de ser afectado se componen.
Supongamos que hay un poder de ser afectado que define el poder de ser afectado del universo entero, es posible puesto que todas las relaciones se componen al infinito, pero no en cualquier orden. Mi relación no se compone con la del arsénico, pero ¿qué puede hacer eso? Evidentemente, en mi, eso hace mucho, pero en el momento en que las partes de mi cuerpo entran bajo una nueva relación que se compone con la del arsénico. Habría que saber en qué orden se componen las relaciones. Ahora bien, si supiéramos en qué orden se componen las relaciones de todo el universo, podríamos definir un poder de ser afectado del universo entero, sería el cosmos, el mundo como cuerpo o como alma. En aquel momento, el mundo entero es un solo cuerpo según el orden de relaciones que se componen. En aquel momento, usted tiene un poder de ser afectado universal propiamente hablando: Dios, que es el universo entero como causa, tiene por naturaleza un poder de ser afectado universal. Inútil decir que Spinoza usa extrañamente la idea de Dios.
Usted experimenta una alegría, siente que esa alegría le concierne a usted, que ella concierne a algo importante en cuanto a sus relaciones principales, sus relaciones características. Entonces ahí usted necesita servirse como de un trampolín, forma la idea-noción: ¿en qué se convienen el cuerpo que me afecta y el mío? ¿En qué se convienen el alma que me afecta y la mía? desde el punto de vista de la composición de sus relaciones, y no desde el punto de vista del azar de sus encuentros. Usted hace, pues, la operación inversa de la que generalmente se hace. Generalmente la gente hace la suma de sus males, ahí comienza la neurosis, o la

depresión, cuando uno se pone a sacar totales; oh, mierda, hay esto y aquello. Spinoza propone lo inverso: en lugar de hacer la suma de nuestras tristezas, tomar un punto de partida local sobre una alegría a condición de que se sienta que ella nos concierne verdaderamente. En ese asunto se forma la noción común, en eso se intenta ganar localmente, entender esa alegría. Es un trabajo de la vida. Se intenta disminuir la porción respectiva de tristezas con relación a la porción respectiva de una alegría, y se intenta el formidable golpe siguiente: se está tan seguro de las nociones comunes que remiten a las relaciones de conveniencia entre tal o tal cuerpo y el mío, entonces se intenta aplicar el mismo método a la tristeza, pero no se puede hacer a partir de la tristeza, es decir se intentan formar las nociones comunes por las cuales se llegará a comprender de manera vital en que tal o tal cuerpo disconviene o ya no conviene. Eso deviene, ya no una variación continua, deviene una curva en campana.
Usted parte de pasiones jubilosas, aumento de la potencia de actuar; usted se sirve de ellas para formar nociones comunes de un primer tipo, noción de lo que hay en común entre el cuerpo que me afecta de alegría y el mío, usted entiende al máximo sus nociones comunes vivientes y redesciende hacia la tristeza, esta vez con las nociones comunes que usted forma para comprender en qué tal cuerpo disconviene con el suyo, tal alma disconviene con la suya.
En ese momento usted puede decir que está en la idea adecuada puesto que, en efecto, usted ha pasado al conocimiento de las causas. Usted puede decir que está en la filosofía. Solo cuenta una cosa, las maneras de vivir. Solo cuenta una cosa, la meditación de la vida, y la filosofía no puede ser otra cosa que una meditación de la vida, y lejos de ser una meditación de la muerte es la operación que consiste en hacer que la muerte finalmente solo afecte la proporción relativamente más pequeña en mi, a saber, vivirla como un mal encuentro. Simplemente se sabe que, a medida que un cuerpo se fatiga, las probabilidades de malos encuentros aumentan. Es una noción común, una noción común de disconveniencia. Mientras soy joven, la muerte es verdaderamente algo que viene de afuera, un accidente extrínseco, salvo en caso de enfermedad interna. No se tiene noción común, al contrario, es verdad que cuando un cuerpo envejece, su potencia de actuar disminuye: no puedo hacer lo que todavía ayer podía hacer; eso, eso me fascina en el envejecimiento, esa especie de disminución de la potencia de actuar. ¿Qué es, vitalmente, un payaso? Es el tipo que, precisamente, no acepta el envejecimiento, no sabe envejecer tan rápido. No es necesario envejecer demasiado rápido, puesto que esta es otra manera de hacer de payaso: hacer de viejo. Entre más se envejece menos se envidia tener malos encuentros, pero cuando se es joven uno se lanza en el riesgo del mal encuentro. Es fascinante el tipo que, a medida que su potencia de actuar disminuye en función del envejecimiento, que su poder de ser afectado varia, él no lo hace, continua queriendo hacer de joven. Es muy triste. Hay un pasaje fascinante en una novela de Fitzgerald (el tipo raro del ski náutico), hay dos páginas bellísimas sobre el no saber envejecer... Ustedes saben, los espectáculos que son molestos para los mismos espectadores.
Saber envejecer es llegar al momento en que las nociones comunes deben hacernos comprender en qué las cosas y los otros cuerpos disconvienen con el nuestro. Entonces forzosamente, va a ser menester encontrar una nueva gracia que será la de nuestra edad, sobre todo no aferrarse. Eso es prudencia. No es la buena salud la que hace decir "vive la vida", no es más que la voluntad de aferrarse a la vida. Spinoza supo morir admirablemente, pero él sabía muy bien de qué era capaz, el sabía decir mierda a los otros filósofos. Leibniz iba a robar en los trozos de manuscritos, para después decir que eran suyos. Hay historias muy curiosas, Leibniz era un hombre peligroso.
Terminó diciendo que a ese segundo nivel, se ha alcanzado la idea-noción donde las relaciones se componen, y una vez más eso no es abstracto, puesto que, he intentado decirlo, era un empresa extraordinariamente viviente. Se sale de las pasiones. Se ha adquirido la posesión formal de la potencia de actuar. La formación de nociones, que no son ideas abstractas, que son estrictamente reglas de vida, me dan la posesión de la potencia de actuar.

Las nociones comunes, es el segundo género de conocimiento. Para comprender el tercero hay que comprender el segundo. Al tercer género solo ha entrado Spinoza. Más allá de las nociones comunes... hemos afirmado que las nociones comunes no son abstractas, son colectivas, remiten siempre a una multiplicidad, pero no son menos individuales. Eso en que tal y tal otro cuerpo convienen, en el límite eso en lo que todos los cuerpos convienen, pero en ese momento el mundo entero es una individualidad. Entonces las nociones comunes son siempre individuales.

Todavía más allá de las composiciones de relaciones, de las conveniencias interiores que definían las nociones comunes, están las esencias singulares. ¿Qué las diferencia? Habría que decir en el límite que la relación y las relaciones que me caracterizan expresan mi esencia singular, pero, sin embargo, no son la misma cosa. ¿Por qué? Porque la relación que me caracteriza... lo que digo no está absolutamente en el texto, pero casi... Las nociones comunes o las relaciones que me caracterizan conciernen todavía a las partes extensivas de mi cuerpo. Mi cuerpo está compuesto de una infinidad de partes extendidas al infinito, y esas partes entran bajo tales y tales relaciones que corresponden a mi esencia. Las relaciones que me caracterizan corresponden a un grado de potencia, es decir son mis umbrales de intensidad. Entre lo más bajo y lo más alto, entre mi nacimiento y mi muerte, son mis umbrales intensivos. Lo que Spinoza llama la esencia singular, me parece que es una cantidad intensiva, como si cada uno de nosotros estuviera definido por una especie compleja de intensidades que remite a su esencia, y también las relaciones que regulan las partes extensas, las partes extensivas. Si bien, cuando tengo conocimiento de las nociones, es decir de las relaciones de movimiento y de reposo que regulan la conveniencia o la disconveniencia de los cuerpos desde el punto de vista de sus partes extensas, desde el punto de vista de su extensión, aún no tengo plena posesión de mi esencia como intensidad. Y ¿Qué es Dios? Cuando Spinoza define a Dios por la potencia absolutamente infinita, se expresa bien. Todos los términos que emplea explícitamente: grado, grado en latín es gradus, y gradus remite a una amplia tradición en la filosofía de la Edad Media. El gradus es la cantidad intensiva, por oposición o por diferencia con las partes extensivas. Entonces sería necesario concebir que la esencia singular de cada uno sea esta esencia intensiva, o de límite de intensidad. Es singular porque, cualquiera que sea nuestra comunidad de genero o de especie, por ejemplo todos nosotros somos hombres, ninguno de nosotros tiene los mismos umbrales de intensidad que otro. El tercer genero de conocimiento, o el descubrimiento de la idea de esencia, es el momento en que, a partir de las nociones comunes, por una nueva teatralización, se llega a pasar a esta tercera esfera del mundo: el mundo de las esencias. Ahí se conoce en su correlación lo que Spinoza llama -de todas maneras no se puede conocer lo uno sin lo otro- la esencia singular, que es la mía, y la esencia singular, que es la de Dios y la esencia singular de las cosas exteriores.

Sea que ese tercer genero de conocimiento apele, de una parte, a toda una tradición de la mística judía, de otra parte que implique una especie de experiencia mística atea, propia a Spinoza, creo, que la única manera de comprender ese tercer genero es comprendiendo que, más allá del orden de los encuentros y las mezclas, hay otro estado de las nociones que remite a las relaciones características. Pero más allá de las relaciones características, está aún el mundo de las esencias singulares.

Entonces, cuando se forman ideas que son como puras intensidades, donde mi propia intensidad va a convenir con la intensidad de las cosas exteriores, ese momento, es el tercer genero porque, si es verdad que todos los cuerpos no convienen los unos con los otros, si es verdad que, desde el punto de vista de las relaciones que rigen las partes extensas de un cuerpo o de un alma, las partes extensivas, todos los cuerpos no convienen los unos con los otros; si llegamos a un mundo de puras intensidades, todas están supuestas a convenir las unas con las otras. En ese momento, el amor de ustedes mismos, y al mismo tiempo, el amor de las otras cosas, y al mismo tiempo, el amor de Dios, y el amor que Dios se tiene a sí mismo,

etc.... Ese mundo de las intensidades es lo que me interesa en esta punta mística. Ahí, estamos en posesión, no solo formal, sino completa. Ya no se trata de alegría, Spinoza encuentra la palabra mística de beatitud o el afecto activo, es decir el auto-afecto. Pero sigue siendo muy concreto. El tercer genero de conocimiento es un mundo de intensidades puras.

Spinoza
09/12/1980
La Potencia - el derecho natural
Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Los problemas de terminología, de invención de palabras, para designar un nuevo concepto unas veces usted toma una palabra muy corriente; serán igualmente los mejores coqueteos. Esa palabra muy corriente, solo implicitamente tomará un sentido de hecho nuevo. A veces usted tomará un sentido muy especial de una palabra corriente, y cargará ese sentido, y a veces usted construirá una nueva palabra. Por eso no tiene sentido reprocharle a un filósofo el no hablar como todo el mundo. Es mas bien a veces, a veces, a veces. A veces está muy bien utilizar solo palabras corrientes, a veces es necesario marcar un corte, el momento de la creación de conceptos, por una palabra insólita. Les había hablado la última vez de ese gran filósofo que tuvo mucha importancia durante el renacimiento, Nicolás de Cusa. Nicolás de Cusa creo una especie de palabra-valija, contaminó dis palabras latinas, ¿por qué? Es una buena creación verbal, en ese momento se hablaba latín, entonces él pasa por el latín. Decía: el Ser de las cosas es el possest. Eso no dice nada si usted no tiene el latín, les explico. Possest no existe como palabra, es una palabra inexistente, él la crea, crea esa palabra: el Possest. es una bonita palabra, una bonita palabra para el latín. Es un horroroso barbarismo, esa palabra es un horror, pero filosoficamente está bien, es un acierto. Cuando se crea una palabra es necesario xxxx xxxx, hay fracasos, nada está dado de entrada. "Possest" está hecha de dos téminos en latín, "posse" que es el infinitivo del verbo poder, y "est" que es la tercera persona del verbo ser en el presente del indicativo: él "est". "Posse" y "est", contamina las dos y eso da "possest". Y, ¿qué es el Possest? El possest es, precisamente, la identidad de la potencia y del acto para el que yo definía xxx xxx. Entonces yo no definiría algo por su esencia, lo que ella "es", yo la definiría por esa definición bárbara, su "possest" es lo que ella puede. Literalmente: lo que puede en acto. Bien... ¿Qué quiere decir esto? quiere decir que las cosas son las potencias. No es simplemente que son de la potencia, sino que traen consigo la potencia que son, tanto en acción como en pasión. Entonces, si usted compara dos cosas, ellas no pueden lo mismo, pero la potencia es una cantidad. Ustedes favorecen esta cantidad muy especial, pero comprendan el problema que causa. De acuerdo, la potencia es una cantidad, pero no es una cantidad como la longitud, ¿es una cantidad como la fuerza? ¿eso quiere decir que el más fuerte la lleva consigo? muy dudoso. Primero habría que llegar a definir las cantidades que llamamos fuerzas, no son cantidades como las que conocemos, no son cantidades con un estatuto simple. Sé que no son cualidades, eso lo sé. La potencia no es una cu alidad, pero no son cantidades de las llamadas extensivas. Entonces si son cantidades intensivas, son de una escala cuantitativa muy especial, una escala intensiva, lo que quiere decir: las cosas tienen más o menos intensidad. Sería esa intensidad de la cosa lo que sería, lo que reemplazaría su esencia. Lo que definiría la cosa en sí-misma sería su intensidad. ¿Comprenden el lazo con la ontología? entre más intensa una cosa, más precisamente es esa su relación con el ser: la intensidad de la cosa es su relación con el ser. ¿Todo esto se puede decir? esto nos ocupará mucho tiempo.
Antes de ir a eso, vean ustedes el contrasentido que se está evitando.

Pregunta: sobre la intensidad y la cosa -inaudible-

Gilles Deleuze: La cuestión no es lo que creemos, la cuestión es cómo intentamos desenvolvernos en ese mundo de las potencias. Cuando digo intensidad, si no se trata de eso, no se dice nada puesto que ese tipo de cantidades ya estaba determinado. No se trata de eso. Estamos todavía evaluando la importancia que puede tener un discurso sobre la potencia. Una vez dicho que, de todas maneras, estamos evitando los contrasentidos, tenemos que comprender eso que Spinoza nos decía, y después Nietzsche, que lo que las cosas quieren es la potencia. Evidentemente si la formula "la potencia es la esencia misma" no quiere decir -si hay algo que esa formula no quiere decir-, es que podamos traducirla por la formula: "lo que cada uno quiere es el poder". No "lo que cada uno quiere es el poder", es una fomula que nada tiene que ver. Primero es una banalidad, segundo es una cosa evidentemente falsa, tercero seguramente no es lo que quiere decir Spinoza. Eso no es lo que quiere decir Spinoza porque es una tontería y Spinoza no puede decir cosas idiotas. No se trata de: "¡ah, todo el mundo, de las piedras a los hombres, pasando por los animales, quieren más y más de potencia, quieren el poder!", ¡No, no se trata de eso! Sabemos que no es eso, puesto que no quiere decir que la potencia sea objeto de la voluntad, no, entonces, al menos sabemos esto, lo que es un consuelo. Pero yo quisiera insistir, y de nuevo apelo a su sentimiento de evaluación de las importancia, en lo que los filósofos tienen que decirnos. Quisiera intentar desarrollar esta historia, porque es muy, muy importante, esta conversión donde las cosas ya no están definidas por una esencia cualitativa: "el hombre animal racional", sino definidas por una potencia cuantificable.
Estoy todavía muy lejos de saber lo que es esa potencia cuantificable, pero intento justamente llegar a saberlo, pasando por esa especie de ensueño sobre en que es importante, prácticamente. Prácticamente, ¿esto cambia algo? Si, deben ustedes sentir ya que "prácticamente" cambia mucho las cosas. Si me intereso el lo que puede algo, lo que puede la cosa, esto es muy diferente de quienes se interesan en lo que es la esencia de la cosa. Verdaderamente no es la misma manera de ser en el mundo. Pero quisiera intentar mostrar eso para, precisamente, un momento preciso de la historia del pensamiento. Abro un paréntesis, pero siempre en esta visión: ¿qué es esa historia de potencia y de defirnir las cosas por la potencia? Digo: tenemos un momento muy importante, una tradición muy importante, el cual es muy difícil, historicamente, de señalar, si ustedes no tienen los esquemas y las señales, los puntos de reconocimiento. Es una historia que concierne al derecho natural, y es necesario que comprendan, de esta historia concerniente al derecho natural, esto: esto nos parece hoy en día y a primera vista muy superado tanto jurídicamente como políticamente. De las teorías del derecho natural, en los manuales de derecho, o en los manuales de sociología, siempre vemos un capítulo, y siempre se la trata como una teoría que ha durado hasta Rousseau, incluído Rousseau, hasta el siglo XVIII, pero hoy nadie se interesa por eso, por el problema del derecho natural. Eso no es falso, pero quiero que entiendan que es una visión muy escolar. Es terrible, pasamos del lado de cosas y de eso por lo que la gente verdaderamente se batían teoricamente, pasamos de largo por todo lo que es importante en una cuestión histórica. Digo esto, y van a ver ustedes porque lo digo ahora, y en qué eso esta verdaderamente en el corazón del estadio en el que estoy. Digo: durante mucho tiempo ha habido una teoría del derecho natural, ¿en qué consistía? Finalmente no parece históricamente porque ha sido la colección de la mayor parte de las tradiciones de la antigüedad y el punto de confrontación del cristianismo con las tradiciones de la antigüedad. A este respecto hay dos nombres importantes respecto a la concepción clásica del derecho natural: de una parte Cicerón que recoge en la antigüedad todas las tradiones, platónica, aristotélica y estoica, sobre el sujeto. Él hace una especie de presentación del derecho natural en la antigüedad que tendrá una

importancia extrema. Es en Cicerón que los filósofos cristianos, los juristas cristianos, encuentran -más que en otros autores-, es sobre todo en Cicerón que se hará esta especie de adaptación al cristianismo, del derecho natural, principalmente con Santo Tomás. Entonces aquí tenemos una especie de línea histórica que llamaré, por comodidad, para que ustedes la encuentren, la línea del derecho natural clásico, antigüedad-cristianismo. Ahora bien, ¿qué es lo que ellos llaman el derecho natural? A grosso modo, yo diría que en toda esta concepción, el derecho natural, lo que constituye el derecho natural es lo que es conforme a la esencia. Digo que hay muchas proposiciones en esa teoría clásica del derecho natural. Quisiera que ustedes retengan, porque cuando vuelva a la potencia me gustaría que las tuvieran presentes, estas cuatro proposiciones. Cuatro proposiciones que estarían en la base de esta concepción del derecho natural clásico. Primera proposición: una cosa se define por su esencia. El derecho natural es entonces lo que es conforme a la esencia de algo. La esencia del hombre es: animal racional, y eso define su derecho natural. Más aún, en efecto, "ser racional" es la ley de su naturaleza. le lay de naturaleza interviene aquí. He aquí la primera proposición, la de la preferencia de las esencias.
Segunda proposición, en esta teroría clásica: desde entonces, ustedes comprenden, el derecho natural no puede remitir, y es asombroso que en la mayor parte de los autores sea así, el derecho natural no remite a un estado que se supondría precede a la sociedad. El estado de naturaleza no es un estado pre-social, sobre todo no puede serlo. El estdo de naturaleza es el estado conforme a la esencia en una buena sociedad. ¿Qué es lo que se llama una buena sociedad? Se llamará buena sociedad, a una sociedad donde el hombre pueda realizar su esencia. Entonces el estado de naturaleza no está antes del estado social, el estado de naturaleza es el estado conforme a la esencia en la mejor sociedad posible, es decir la más apta para realizar la esencia. He aquí la segunda proposición del derecho natural clásico. Tercera proposición del derecho natural clásico, ellos lo desarrollan: o primero es el deber, solo se tiene derechos en tanto que se tienen deberes. Los deberes son muy práctico políticamente. En efecto, ¿qué es el deber? Tenemos aquí un término, un concepto de Cicerón en Latín, que es muy difícil de traducir y que indica esta idea del deber funcional, de los deberes de función. Es el término Officium. Uno de los libros más importantes de Cicerón desde el punto de vista del derecho natural es el libro titulado: De officius, "Respecto a los deberes funcionales".

Spinoza
12/12/1980

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Intervención de Comtesse (inaudible a partir de la K7).

Gilles: Siento que permanece, entre tu y yo, todavía una diferencia. Tienes la tendencia a poner el acento demasiado rápido sobre una noción auténticamente espinozista, la de la tendencia a perseverar en el ser. La última vez me hablabas de conatus, es decir de la tendencia a perseverar en el ser, y preguntabas: ¿Por qué tu no lo haces? Yo, yo le respondía que por el momento no puedo introducirla porque, en mi lectura, pongo el acento sobre otras nociones espinozistas, y la tendencia a perseverar en el ser, yo la concluiría de otras nociones que, para mi, son las nociones esenciales, las de potencia y afecto. Hoy, vuelves al mismo tema. No hay lugar para una discusión, tu proponías otra lectura, es decir una lectura acentuada de modo diferente. En cuanto al problema del hombre razonable y del hombre demente, respondo exactamente esto: ¿qué es lo que distingue al demente y al razonable

según Spinoza, e inversamente y al mismo tiempo, qué es lo que no los distingue? ¿Desde que punto de vista no pueden distinguirse, desde que punto de vista tienen que ser distinguidos? Yo diría, por mi lectura, que la respuesta de Spinoza es muy rigurosa. Si resumo la respuesta de Spinoza, me parece que el resumen sería: desde un cierto punto de vista, no hay razón para hacer una diferencia entre el hombre razonable y el demente. Desde otro punto de vista, hay una razón para hacer una diferencia.

Primeramente, desde el punto de vista de la potencia, no hay ninguna razón para introducir una diferencia entre el hombre razonable y el hombre demente. ¿Qué quiere decir eso? ¿Quiere decir que tienen la misma potencia? No, eso no quiere decir que tengan la misma potencia, quiere decir que cada uno, por lo que hay en él, realiza o efectúa su potencia. Es decir que cada uno, por lo que hay en él, se esfuerza en perseverar en su ser. Entonces, desde el punto de vista de la potencia, en tanto que cada uno, según el derecho natural, se esfuerza en perseverar en su ser, es decir efectúa su potencia, -ven ustedes que siempre pongo entre paréntesis "esfuerzo"-, no es que intente perseverar, de cualquier manera, persevera en su ser tanto como haya en él, es por esto que no me gusta la idea de conatus, la idea de esfuerzo, pues no traduce el pensamiento de Spinoza, pues lo que el llama un esfuerzo por perseverar en el ser es el hecho de que efectúo mi potencia a cada momento, tanto como lo haya en mi. No es un esfuerzo, pero desde el punto de vista de la potencia, entonces, puedo decir que cada uno vale, no tanto porque cada uno tenga la misma potencia, en efecto la potencia del demente no es la misma que la del hombre razonable, sino que eso que hay de común entre los dos, es que, cualquiera que sea la potencia, cada uno efectúa la suya. Entonces, desde ese punto de vista, yo no diría que el hombre razonable vale mejor que el demente, no puedo, no tengo ningún medio para decirlo: cada uno tiene una potencia, cada uno efectúa esa potencia tanto como la haya en él. Ese es el derecho natural, es el mundo de la naturaleza. Desde ese punto de vista no podría establecer ninguna diferencia de cualidad entre el hombre razonable y el loco.

Pero desde otro punto de vista, se que el hombre razonable es "mejor" que el loco. Mejor, ¿qué quiere decir? Más potente, en el sentido espinozista de la palabra. Entonces, desde ese segundo punto de vista, debo hacer y hago una diferencia entre el hombre razonable y el loco. ¿Cuál es ese punto de vista? Mi respuesta, según Spinoza, sería exactamente: desde el punto de vista de la potencia, usted no tiene ninguna razón para distinguir al razonable del loco, pero desde otro punto de vista, a saber el de los afectos, usted distingue al razonable del loco. ¿De dónde viene ese otro punto de vista? Ustedes recuerdan que la potencia está siempre en acto, está siempre efectuada. Los afectos son los que la efectúan. Los afectos son las efectuaciones de la potencia, lo que experimento en acción o en pasión, es lo que efectúa mi potencia a cada instante.

Si el hombre razonable y el loco se distinguen, no es por la potencia, cada uno reliza su potencia, es por los afectos. Los afectos del hombre razonable no son los mismos que los del loco. De ahí que el problema de la razón, Spinoza lo convertirá en un caso especial del problema más general de los afectos. La razón designa un cierto tipo de afectos. Eso, es muy nuevo. Decir que la razón no se define por las ideas, seguramente, ella también se definirá por las ideas. Hay una razón práctica que consiste en un cierto tipo de afectos, una cierta manera de ser afectado, eso plantea un problema muy práctico de la razón. ¿En ese momento, qué quiere decir razonable? Forzosamente la razón es un conjunto de afectos, por la simple razón de que son precisamente las formas bajo las cuales la potencia se efectúa en tales o cuales condiciones. Entonces, a la pregunta que acaba de plantear Comtesse, mi respuesta es relativamente estricta; en efecto, ¿qué diferencia hay entre un hombre razonable y un loco? Desde cierto punto de vista, ninguna, es el punto de vista de la potencia; desde otro punto de vista la diferencia es enorme, desde el punto de vista de los afectos que efectúan la potencia.

Intervención de Comtesse.

Gilles: Señalas una diferencia entre Spinoza y Hobbes y tienes razón completamente. La resumo, la diferencia es: para uno como para el otro, Spinoza y Hobbes, se está llamado a salir del estado de naturaleza por un contrato. Pero en el caso de Hobbes, se trata de un contrato por el cual renuncio a mi derecho de naturaleza. Lo preciso, pues es más complicado: si es verdad que renuncio a mi derecho natural, al contrario, el soberano, no renuncia. Entonces, de cierta manera, el derecho de naturaleza es conservado. Para Spinoza, al contrario, en el contrato no renuncio a mi derecho de naturaleza, y hay una celebre formula de Spinoza en una carta: Yo conservo el derecho de naturaleza aún en el estado civil. Esta celebre formula de Spinoza significa claramente, para cualquier lector de la época, que sobre este punto, rompe con Hobbes. El, de cierta manera, conservaba también el derecho natural en el estado civil, pero solo en provecho del soberano. Digo esto muy de pasada.
Spinoza, a grosso modo, es discípulo de Hobbes, ¿por qué? Porque sobre dos puntos generales, pero fundamentales, el sigue completamente la revolución hobbesiana, y creo que la filosofía política de Spinoza habría sido imposible sin el golpe de fuerza que Hobbes introduce en la filosofía política. ¿Cuál es ese doble golpe de fuerza, novedad prodigiosa y muy, muy importante? Es, primera novedad, haber concebido el estado de naturaleza y el derecho natural de una manera tal que rompía enteramente con la tradición ciceroniana. Ahora bien, sobre este punto, Spinoza ratifica completamente la revolución de Hobbes. Segundo punto: desde entonces, haber sustituido la relación de competencia tal como lo era en la filosofía clásica desde Platón hasta Santo Tomas, por la idea de un pacto de consentimiento como fundamento del estado civil. Ahora bien, sobre esos dos puntos fundamentales, el estado civil solo puede remitir a un pacto de consentimiento y no a una relación de competencia en la que habría una superioridad del erudito, y toda la concepción, de otra parte, del estado de naturaleza y del derecho natural como potencia y efectuación de la potencia, esos dos puntos fundamentales pertenecen a Hobbes. Es en función de esos dos puntos fundamentales que yo diría que la diferencia evidente que Comtesse acaba de señalar entre Spinoza y Hobbes, supone y solo puede inscribirse en la semejanza pre-establecida, semejanza para la cual Spinoza sigue los dos principios fundamentales de Hobbes. Esto se convierte enseguida en un arreglo de cuentas entre ellos, pero al interior de esos nuevos presupuestos introducidos en la filosofía política por Hobbes.
De la concepción política de Spinoza, este año nos veremos inducidos a hablar desde el punto de vista de las búsquedas que hacemos sobre la Ontología: ¿En qué sentido la Ontología puede implicar y debe implicar una filosofía política? No olviden que hay todo un recorrido político de Spinoza, voy muy rápido. Un recorrido político fascinante porque no podemos leer ningún libro de filosofía política de Spinoza sin comprender los problemas que plantea, y los problemas políticos que vive. Los países bajos en la época de Spinoza, no eran algo simple y todos los escritos políticos de Spinoza están muy conectados con esta situación. No es por azar que Spinoza hace dos libros de filosofía política, uno el Tratado Teológico-político, el otro el Tratado político, y que, entre los dos, pasan cosas que hacen que Spinoza evolucione. Los países bajos en esa época, estaban desgarrados entre dos tendencias. Estaba la tendencia de la casa Orange, y después la tendencia liberal de los hermanos De Witt. Ahora, a los hermanos De Witt, en condiciones muy oscuras, se los arrebata. La casa Orange no hará nada: eso ponía en juego relaciones de política exterior, las relaciones con España, la guerra o la paz. Los hermanos De Witt eran, fundamentalmente, pacifistas. Esto ponía en juego la estructura económica, la casa Orange apoyaba a las grandes compañías, los hermanos eran muy hostiles a las grandes compañías. Esta oposición lo abrazaba todo. Ahora bien, los hermanos De Witt han sido asesinados en condiciones absolutamente penosas. Spinoza reciente esto como, verdaderamente, el último momento en el que ya no podría escribir, le podía pasar también a él. El círculo de los hermanos De Witt protegía a Spinoza. Esto lo ha golpeado. La diferencia de tono entre el tratado Teológico-político y el Tratado político se

explica porque entre los dos hubo el asesinato, y Spinoza ya no cree en lo que había dicho antes, en la monarquía liberal.
Su problema político se lo plantea de una manera muy bella, y todavía muy actual; si, el solo tiene un problema político y es lo que habría que intentar comprender, hacer la ética en la política. ¿Comprender qué? Comprender ¿por qué la gente lucha por su esclavitud? Parecen estar totalmente contentos de ser esclavos, tanto que están dispuestos a todo por permanecer esclavos. ¿Cómo explicar algo así? Eso le fascina. Literalmente, ¿cómo explicar que la gente no se revele? Pero al mismo tiempo, revuelta o revolución, nunca encontrarán esto en Spinoza. Se dicen muchas tonterías, y al mismo tiempo, él hacía dibujos. Hay una reproducción de un dibujo de Luis que es muy oscuro, esta dibujado el mismo bajo la forma de un revolucionario napolitano que era conocido en la época. Le había puesto su propia cabeza. Es raro. ¿Por qué nunca habla de revuelta o de revolución? ¿Es porque es moderado? Sin duda, debe ser moderado, pero supongamos que fuese moderado, pero en ese momento, aún los extremistas vacilaban al hablar de revolución, aún los izquierdistas de la época. Y los Colegiantes que estaban contra la iglesia, esos católicos eran también lo que hoy en día se llaman católicos de extrema izquierda. ¿Por qué no se habla de revolución? Hay una necedad que se dice, aún en los manuales de historia, que no ha habido revolución inglesa. Todo el mundo sabe perfectamente que hubo una revolución inglesa, la formidable revolución de Cromwell. Y la revolución de Cromwell es un caso casi puro de revolución traicionada tan pronto como fue hecha.
Todo el siglo XVII está lleno de reflexiones sobre como una revolución puede no ser traicionada. La revolución siempre ha sido pensada por los revolucionarios como ¿cómo sucede para que sea siempre traicionada? Entonces, el ejemplo reciente para los contemporáneos de Spinoza es la revolución de Cromwell, que ha sido el más fantástico traidor de la revolución que él mismo, Cromwell, había impuesto. Si ustedes toman, mucho después el romanticismo inglés, es un fantástico movimiento poético y literario, pero es también un movimiento político intenso. Todo el romanticismo inglés esta centrado sobre el tema de la revolución traicionada. ¿Cómo vivir todavía mientras la revolución es traicionada y parece tener como destino el ser traicionada? El modelo que obsesiona a los grandes románticos ingleses es siempre Cromwell. Cromwell es vivido en esa época como Stalin lo es hoy. Nadie habla de revolución, no tanto porque no tengan como un equivalente en la cabeza, sino por otra razón. No llaman a eso revolución porque la revolución es Cromwell. Ahora, en el momento del Tratado Teológico-político, Spinoza cree todavía en una monarquía liberal, de modo general. Eso no es cierto del Tratado político. Los hermanos De Witt han sido asesinados, ya no tiene compromisos posibles. Spinoza renuncia a publicar la Etica, sabe que es riesgoso. En ese momento, Spinoza parece que tendría más bien tendencia a pensar en las oportunidades de una democracia. Pero el tema de la democracia aparece más en el Tratado político que en el Tratado Teológico-político que permanecía en la perspectiva de una monarquía liberal.
¿Qué sería una democracia a nivel de loa países bajos? Es lo que ha sido liquidado con el asesinato de los hermanos De Witt. Spinoza muere, como un símbolo, cuando está en el capítulo "democracia". No sabemos lo que habría dicho.
Hay una relación fundamental entre la Ontología y un cierto estilo de política. ¿En qué consiste esta relación? Todavía no lo sabemos. ¿En qué consiste una filosofía política que se coloca en una perspectiva ontológica? ¿Se define por el problema del estado? No especialmente, porque las otras también. Una filosofía de lo uno también pasará por el problema del estado. La diferencia real no aparece, de todas maneras, entre las ontologías puras y las filosofías de lo Uno. Las filosofías de lo Uno son filosofías que implican fundamentalmente una jerarquía de los existentes, de ahí el principio de consecuencia, de ahí el principio de emanación. Entonces, el problema del estado, lo encontrarán cuando se

encuentren al nivel del siguiente problema: la institución de una jerarquía política. En los neoplatónicos, hay jerarquías por todas partes, hay una jerarquía celeste, y todo lo que los neo-platónicos llaman hipóstasis, son precisamente los términos en la instauración de una jerarquía.
Lo que me parece impresionante en la ontología pura, es hasta que punto repudía las jerarquías. En efecto, si no hay Uno superior al Ser, si el Ser se dice de todo lo que es en un mismo y único sentido, esa me parece la proposición ontológica clave: no hay unidad superior al ser y, entonces, el ser se dice de todo eso de lo que se dice, es decir se dice de todo lo que es, se dice de todo ente, en un mismo y solo sentido. Es el mundo de la inmanencia. Ese mundo de la inmanencia ontológica es un mundo esencialmente anti-jerárquico. Seguramente, es necesario corregir: los filósofos de la ontología, nos dirán que evidentemente es necesaria una jerarquía práctica, la ontología no conduce a las formulas que serían del nihilismo o del no-ser, del tipo todo vale. Y sin embargo, en ciertos aspectos, todo vale, desde el punto de vista de una ontología, es decir desde el punto de vista del Ser. Todo ente efectúa su ser en tanto que él es en sí. Un punto es todo. Es el pensamiento anti-jerárquico. En el límite, es una especie de anarquía. Hay una anarquía de los entes en el ser. Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen. La piedra, el insensato, el razonable, el animal, desde cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, valen. Cada uno es en tanto que es en sí, y el ser se dice en un solo y mismo sentido de la piedra, del hombre, del loco, del razonable. Es una bella idea. Una especie de mundo muy salvaje.
Aquí encuentran el dominio político, pero la manera en que encuentran el dominio político depende precisamente de esta especie de intuición del ser igual, del ser anti-jerárquico. Y la manera como piensan el estado, ya no es la relación de alguien que manda y otros que obedecen. En Hobbes, la relación política, es la relación de alguien que ordena y alguien que obedece. Esa es la relación política pura. Desde el punto de vista de una ontología, no es así; en esto Spinoza no estaría con Hobbes. El problema de una ontología está, entonces, en función de: el ser se dice de todo lo que es, es como ser libre. Es decir como efectuar su potencia en las mejores condiciones. Y el estado, mejor aún el estado civil, es decir la sociedad por entero es pensada así: el conjunto de las condiciones bajo las cuales el hombre puede efectuar su potencia de la mejor manera, entonces ya no es una relación de obediencia. La obediencia vendrá añadida, deberá estar justificada porque se inscribe en un sistema en el que la sociedad solo puede significar una cosa, a saber el mejor medio para un hombre efectuar su potencia. La obediencia es secundaria con relación a esta exigencia. En una filosofía de lo uno, evidentemente la obediencia es primero, es decir que la relación política es una relación de obediencia, no es la relación de efectuación de la potencia. Encontramos en Nietzsche este problema: ¿Que es lo que es igual? Lo que es igual es cada ser, sea el que sea, de todas maneras efectúa todo lo que puede de su potencia, eso, eso vuelve a todos los seres iguales. Pero las potencias no son iguales. Pero cada uno se esfuerza en perseverar en su ser, es decir efectúa su potencia. Desde ese punto de vista, todos los seres valen, todos son en el ser y el ser es igual. El ser se dice igualmente de todo lo que es, pero todo lo que es no es igual, es decir no tiene la misma potencia. Pero el Ser que se dice de todo lo que es, es igual. Entonces, eso no impide que haya diferencias entre los seres. Desde el punto de vista de la diferencia entre los seres, puede restablecerse toda una idea de aristocracia, a saber están los mejores. Si intento resumir, ¿comprenden en que estábamos la última vez? Se planteaba un problema muy preciso, el problema que he tratado hasta ahora, es este:¿cuál es el estatuto, no del ser, sino del ente, es decir cual es el estatuto de lo que es desde el punto de vista de la ontología?
¿Cuál es el estatuto del ente o de lo existente desde el punto de vista de la ontología? He intentado mostrar que las dos concepciones, la de la distinción cuantitativa entre existentes, y

el otro punto de vista, el de la oposición cualitativa entre modos de existencia, lejos de contradecirse, se imbricaban el uno al otro todo el tiempo.
Con esto termina esta primera rubrica: ¿Qué quiere decir una ontología, y cómo se distingue de las filosofías que no son ontologías?
Segunda gran rubrica: ¿Cuál es el estatuto del ente desde el punto de vista de una ontología pura como la de Spinoza?
Intervención inaudible.
Gilles: Usted dice que desde el punto de vista de la jerarquía, lo primero es la diferencia y que se va de la diferencia a la identidad. Eso es muy justo, pero añado justamente: ¿de qué tipo de diferencia se trata? Respuesta: siempre es, finalmente, una diferencia entre el ser y algo superior al ser, puesto que la jerarquía será una diferencia en el juicio. Entonces, el juicio se hace a nombre de una superioridad del Uno sobre el Ser. Se puede juzgar el Ser precisamente porque hay una instancia superior al ser. Entonces la jerarquía es inscrita desde esta diferencia, puesto que la jerarquía, su fundamento mismo, es la trascendencia del Uno sobre el Ser. Y lo que usted llama diferencia es exactamente esta trascendencia del Uno sobre el Ser. Cuando usted invoca a Platón, la diferencia no es primera en Platón más que en un sentido muy preciso, a saber el Uno es más que el Ser. Entonces es una diferencia jerárquica. La ontología va del Ser a los entes, es decir que va de lo mismo, de lo que es, y solo lo que es diferente, es decir va del ser a las diferencias, ya no es una diferencia jerárquica. Todos los seres son igualmente en el Ser.
En la Edad Media, hay una escuela muy importante, ha recibido el nombre de escuela de Châtres; y la Escuela de Châtres depende de Duns Scotto, ellos insisten enormemente sobre el término latino de igualdad. El ser igual. Dicen todo el tiempo que el ser es fundamentalmente igual. Eso no quiere decir que lo existentes o los entes sean iguales, no. Pero el ser es igual para todos, lo que significa, de cierta manera, que todos los entes son en el Ser. Enseguida, cualquiera que sea la diferencia que ustedes alcancen, puesto que hay una no diferencia del ser, hay diferencias entre los entes, esas diferencias no serán concebidas de manera jerárquica. Entonces, eso será concebido de manera jerárquica muy, muy secundariamente, para recuperar, para conciliar las cosas. Pero en la intuición primera, la diferencia no es jerárquica. Mientras que en las filosofías del uno la diferencia es fundamentalmente jerárquica. Yo diría aún más: en la ontología, la diferencia entre los entes es cuantitativa y cualitativa a la vez. Diferencia cuantitativa de las potencias, diferencia cualitativa de los modos de existencia, pero no es jerárquica. Entonces, seguramente, ellos hablaban frecuentemente como si hubiese una jerarquía, diciendo que el hombre razonable vale mejor que el malvado, pero ¿vale mejor en qué sentido, y por qué? Es por razones de potencia y de efectuación de la potencia, no por razones de jerarquía.
Quisiera pasar a una tercera rúbrica que se encadena con la segunda y que lleva a decir que si la Etica -he definido dos coordenadas de la ética: la distinción cuantitativa desde el punto de vista de la potencia, la oposición cualitativa desde el punto de vista de los modos de existencia. He intentado mostrar la última vez como se pasaba perpetuamente de la una a la otra. Quisiera comenzar una tercera rúbrica que es, desde el punto de vista de la Etica, ¿cómo se plantea el problema del mal? Pues, una vez más, hemos visto que ese problema se planteaba de una manera aguda, ¿por qué? Les recuerdo que he comentado en que sentido, todo el tiempo, la filosofía clásica había erigido esta proposición paradójica, sabiendo muy bien que era una paradoja, a saber, el mal no es nada. Pero justamente, el mal no es nada, comprendan que son, por lo menos, dos maneras posibles de hablar. Esas dos maneras no se concilian, pues cuando digo el mal no es nada, puedo querer decir una primera cosa: el mal no es nada porque todo es bien. Si digo todo es bien, si escribo bien con b mayúscula, si lo escriben así, pueden comentar la formula palabra por palabra: hay el Ser, bien: lo Uno es superior al Ser, y la superioridad de lo Uno hace que el Ser se vuelva hacia lo uno como

siendo el Bien. En otras palabras, "el mal no es nada", quiere decir: forzosamente el mal no es, puesto que el Bien es superior al ser que es causa del Ser. En otras palabras, el Bien hace ser. El Bien es lo uno como razón del ser. Lo uno es superior al ser. Todo es Bien quiere decir que es el Bien lo que hace ser a lo que es. Estoy comentando a Platón. Ustedes comprenden que "el mal no es nada", quiere decir que solo el Bien hace ser, y como correlato: hace actuar. Era el argumento de Platón: el malvado no es malvado voluntariamente puesto que lo que el malvado quiere, es el bien, un bien cualquiera. Puedo decir que el mal no es nada, en el sentido en que solo el Bien hace ser y hace actuar, entonces el mal no es nada.
En una Ontología pura, donde no hay el Uno superior al Ser, digo el mal no es nada, no hay mal, hay Ser. De acuerdo. Pero eso implica algo completamente nuevo, es que si el mal no es nada, es que el bien, igualmente, no es nada. Entonces, por razones de hecho opuestas puedo decir en los dos casos que el mal no es nada. En un caso, digo que el mal no es nada porque solo el Bien hace ser y actuar, en el otro caso, digo que el mal no es nada porque el bien no lo es, porque solo hay el Ser. Ahora bien, habíamos visto que esta negación tanto del bien como del mal no le impedía a Spinoza hacer una ética. ¿Cómo hacer una ética si no hay ni bien ni mal? A partir de la misma formula, en la misma época, si ustedes toman la formula: el mal no es nada firmada Leibniz, y firmada Spinoza, los dos dicen la misma formula, el mal no es nada, pero tiene dos sentidos opuestos. En Leibniz que deriva de Platón, y en Spinoza, que hace una Ontología pura, eso es más complicado.
De ahí mi problema: ¿Cuál es el estatuto del mal desde el punto de vista de la ética, es decir de todo el estatuto de los entes, de los existentes? Vamos a entrar en uno de los extremos en los que la ética es verdaderamente práctica. Disponemos de un texto de Spinoza excepcional: es un intercambio de ocho cartas, cuatro de cada uno, un conjunto de ocho cartas con un joven llamado Blyenberg. El objeto de esta correspondencia es únicamente el mal. El joven Blyenberg le exige a Spinoza que se explique sobre el mal... cinta inaudible ... fin de la primera parte...

Spinoza
21/12/1980
Ontología - ética
Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Sobre el proyecto de una ontología pura, ¿qué haceque Spinoza llame a esta ontología pura una ética? Seríapor una acumulación de trazos que uno percibe que estaba bien queél llamara a eso una ética. Hemos visto la atmósferageneral de ese lazo entre una Ontología y una Ética, conla sospecha de que una ética es algo que no tiene nada que ver conuna moral. Y ¿por qué se tiene la sospecha del lazo que haceque esta Ontología pura tome el nombre de Ética? Lo hemosvisto, la Ontología pura de Spinoza se presenta como la posiciónúnica absolutamente infinita. Entonces, los entes, esta substanciaúnica absolutamente infinita es el ser. El ser en tanto que ser.Entonces, los entes ya no serán seres, serán lo que Spinozallama los modos, los modos de la substancia absolutamente infinita. Y ¿Quées un modo? Es una manera de ser. Los entes o los existentes no son losseres, solo tiene como ser la substancia absolutamente infinita. Entonces,nosotros que somos los entes, nosotros que somos los existentes, nosotrosno seremos seres, seremos maneras de ser de esa substancia. Y si me preguntocuál es el sentido inmediato de la palabra ética, en quees algo distinto a la moral, bueno la ética nos es más conocidahoy en día bajo otro nombre, es la palabra etología.
Cuando hablo de una etología a propósito de los animales,o a propósito del hombre, ¿de qué se trata? La etologíaen el sentido más rudimentario es una ciencia práctica, ¿dequé? Una

ciencia práctica de las maneras de ser. La manerade ser es precisamente el estatuto de los entes, de los existentes, desdeel punto de vista de una ontología pura.
¿En qué es diferente de una moral? Intentamos componeruna especie de paisaje que sería el paisaje de la ontología,que es el de las maneras de ser en el ser, ese es el objeto de la ética,es decir de la etología. En una moral, al contrario, ¿dequé se trata? Se trata de dos cosas que están fundamentalmentesoldadas, se trata de la esencia y de los valores.Una moral nos lleva ala esencia, es decir a nuestra esencia, y nos lleva allí por losvalores. No es el punto de vista del ser. Yo no creo que una moral puedahacerse desde el punto de vista de una ontología. ¿Por qué?Porque la moral implica siempre algo superior al ser; lo que hay superioral ser es algo que juega el papel de lo uno, del bien, es lo uno superioral ser. En efecto, la moral es la empresa de juzgar no solo todo lo quees, sino al ser mismo. Ahora bien solo se puede juzgar al ser a nombrede una instancia superior al ser.
¿En qué es que, en una moral, se trata de la esencia yde los valores? Lo que esta en cuestión en una moral es nuestraesencia. ¿Qué es nuestra esencia? En una moral se trata siemprede realizar la esencia. Eso implica que la esencia está en un estadoen el que no está necesariamente realizada, lo que implica que tengamosuna esencia. No es evidente que haya una esencia del hombre. Pero parala moral es muy necesario hablar y darnos ordenes a nombre de una esencia.Si se nos da ordenes a nombre de una esencia , es que esa esencia no estárealizada por si misma. Diríamos que esa esencia está enpotencia en el hombre. ¿Qué es la esencia del hombre en potenciaen el hombre, desde el punto de vista de una moral? Es bien sabido, laesencia del hombre es ser un animal racional. Aristóteles: el hombrees un animal racional. La esencia, es que la cosa es, animal racional esla esencia del hombre. Pero el hombre, si bien tiene por esencia el animalracional, permanentemente se conduce de manera no-racional. ¿Cómosucede esto? Es que la esencia del hombre, como tal, no está necesariamenterealizada. ¿Por qué? Porque el hombre no es razónpura, entonces hay accidentes, permanentemente es desviado. Toda la concepciónclásica del hombre consiste en invitarlo a reunirse con su esenciaporque esta esencia es como una potencialidad, que no está necesariamenterealizada, y la moral es el proceso de realización de la esenciahumana. Ahora bien, ¿cómo puede realizarse esta esencia quesolo esta en potencia? Por la moral. Decir que ella se realizarápor la moral, es decir que debe ser tomada por un fin. La esencia del hombredebe tomarse por un fin para el hombre existente. Entonces, conducirsede manera razonable, es decir hacer pasar la esencia al acto, esa es latarea de la moral. Ahora bien la esencia tomada como fin, eso es el valor.Vean que la visión moral del mundo esta hecha de esencia. La esenciasolo esta en potencia, hay que realizar la esencia, y esto se haráen la medida en que la esencia es tomada por un fin, y los valores aseguranla realización de la esencia. A este conjunto es a lo que yo llamaríamoral. En un mundo ético, intentemos convertirlo, no hay nada detodo eso. ¿Qué nos dirá una ética? No encontramosnada de esto. Es otro paisaje. Spinoza habla frecuentemente de la esencia,pero para él, la esencia nunca es la esencia del hombre. La esenciaes siempre una determinación singular. Tenemos la esencia de aquel,de aquella, nunca tenemos la esencia del hombre. Dirá que las esenciasgenerales o las esencias abstractas del tipo esencia del hombre, son ideasconfusas. En la Etica no hay idea general. Están ustedes, aquel,aquella, hay singularidades. La palabra esencia arriesga cambiar de sentido.Cuando habla de esencia, lo que le interesa no es la esencia, lo que leinteresa es la existencia y el existente. en otras palabras, lo que solopuede relacionarse con el ser a nivel de la existencia, y no a nivel dela esencia. A ese nivel hay un existencialismo en Spinoza. En Spinozano se trata de una esencia del hombre, su asunto no es la esencia del hombreque estaría en potencia y que la moral se encargaría de realizar,se trata de otra cosa. Ustedes reconocen una ética en que quienhabla de ética dice una de dos cosas. Se interesa por los existentesen su singularidad, luego, nos dirá que entre los existentes hayuna distinción, una diferencia cuantitativa de existencia; los existentespueden ser considerados sobre una especie

de escala cuantitativa segúnla cual son más o menos... ¿más o menos qué?Lo veremos. La ética es, no tanto una esencia común a muchascosas, sino una distinción cuantitativa de más y de menosentre existentes.
De otra parte, el discurso de una ética prosigue diciendo quetambién hay una oposición cualitativa entre modos de existencia.Los dos criterios de la ética, en otros términos, la distincióncuantitativa de los existentes, y la oposición cualitativa de losmodos de existencia, la polarización cualitativa de los modos deexistencia, serán las dos maneras en que los existentes son en elser. Esos serán los lazos de la Etica y la Ontología. Losexistentes o los entes son en el ser desde dos puntos de vista simultáneos,desde el punto de vista de una oposición cualitativa de los modosde existencia, y desde el punto de vista de una escala cuantitativa delos existentes. Es por entero el mundo de la inmanencia, ¿por qué?
Es el mundo de la inmanencia porque, ven ustedes hasta que punto esdiferente del mundo de los valores morales tal como acabo de definirlos,los valores morales son, precisamente, esta especie de tensión entrela esencia por realizar y la realización de la esencia. Yo diríaque el valor es exactamente la esencia tomada como fin.
Eso es el mundo moral. Podemos decir que la consumación del mundomoral es Kant, es allí donde, en efecto, una esencia humana supuestase toma por un fin, en una especie de acto puro. La ética no eseso, son dos mundos absolutamente diferentes. ¿Que tiene que decirleSpinoza a los otros? Nada.
El tratará de mostrar todo esto concretamente. En una moral,tenemos siempre la siguiente operación: usted hace algo, dice algo,usted lo juzga por si mismo. Es el sistema del juicio. La moral, es elsistema del juicio. Del doble juicio, usted juzga por sí mismo yes juzgado. Los que tienen un gusto por la moral, son los que tienen elgusto por el juicio. Juzgar, eso implica siempre una instancia superioral ser, eso implica siempre algo superior a una ontología, implicasiempre un más que el ser, el Bien que hace ser y hace actuar, esel Bien superior al ser, es lo uno. El valor expresa esa instancia superioral ser. Entonces, los valores son el elemento fundamental del sistema deljuicio. Entonces, ustedes se refieren siempre a esta instancia superioral ser para juzgar.
En la ética, es totalmente diferente, usted ya no juzga. De ciertamanera usted dice: cualquier cosa que usted haga, usted solo tendrálo que se merece. Alguien dice o hace algo, usted ya no relaciona eso conlos valores. Usted se pregunta, ¿cómo es posible eso? ¿Cómoes posible de manera interna? En otros términos, usted relacionala cosa o lo dicho al modo de existencia que implica, que envuelve en símismo. ¿Cómo hay que ser para decir eso? ¿Quémanera de ser implica? Usted busca los modo de existencia envueltos, yno a los valores trascendentes. Es la operación de la inmanencia.(...)
El punto de vista de una ética es: ¿de que eres capaz?¿qué puedes? De donde, vuelvo a esta especie de grito deSpinoza: ¿qué es lo que puede un cuerpo? No sabemos de entradaqué es lo que puede un cuerpo. No sabemos de entrada como se organizany como están envueltos los modos de existencia en alguien.
Spinoza explica muy bien tal o cual cuerpo, nunca se trata de un cuerpocualquiera, es lo que puedes, tú.
Mi hipótesis, es que el discurso de la ética tiene doscaracteres: nos dice que los entes tienen una distinción cuantitativade más y de menos, y de otra parte, nos dice también quelos modos de existencia tienen una polaridad cualitativa, a grosso modo,hay dos grandes modos de existencia. ¿Qué es eso?
Cuando se nos sugiere que, entre usted y yo, entre dos personas, entreuna persona y un animal, entre un animal y una cosa, solo hay, éticamente,es decir ontológicamente, una distinción cuantitativa, ¿dequé cantidad se trata? Cuando se nos sugiere que lo más profundode nuestras singularidades, es algo cuantitativo, ¿qué quieredecir eso? Fichte y Schelling han desarrollado una teoría de laindividuación muy interesante, que se resume bajo

el nombre de individuacióncuantitativa. Si las cosas se individuan cuantitativamente, lo comprendemosvagamente, ¿cuál cantidad? Se trata de definir a la gente,a las cosas, a los animales, a cualquier cosa, por lo que cada uno puede.
La gente, las cosas, los animales, se distinguen por lo que pueden,es decir que no pueden la misma cosa. ¿Qué es lo que yo puedo?Nunca un moralista definiría a un hombre por lo que puede, un moralistadefine a un hombre por lo que es, por lo que es de derecho. Entonces, unmoralista define al hombre por animal racional. Es la esencia. Spinozanunca define al hombre como un animal racional, define al hombre por loque puede, cuerpo y alma. Si digo que "racional" no es la esenciadel hombre, sino que es algo que el hombre puede, esto se cambia por completoa que no racional es también algo que el hombre puede. Estar locotambién hace parte del poder del hombre. A nivel de un animal, vemosmuy bien el problema. Si toman lo que se llama la historia natural, estatiene su fundación en Aristóteles. Define al animal por loque es. En su ambición fundamental, se trata de decir lo que unanimal es. ¿Qué es un vertebrado, qué es un pez? Yla historia natural de Aristóteles esta llena de esta búsquedade la esencia. En lo que se llama la clasificación de los animales,se definirá al animal ente todo, cada vez que es posible, por suesencia, es decir por lo que es. Imaginen estos tipos que llegan y procedende hecho de otro modo: se interesan por lo que la cosa, o por lo que elanimal puede. Hacen una especie de registro de los poderes del animal.Este puede volar, aquel come hierba, tal otro come carne. El régimenalimenticio, sienten ustedes que se trata de modos de existencia. Una cosainanimada también, ¿qué puede?, ¿que puedeel diamante? es decir ¿de qué experiencias es capaz? ¿quésoporta? ¿qué hace? Un camello puede no beber durante largotiempo. Es una pasión del camello. Las cosas se definen por lo quepueden, lo que abre a las experimentaciones. Es toda una exploraciónde las cosas, lo que no tiene nada que ver con la esencia. Hay que vera la gente como pequeños paquetes de poder. Hago como una especiede descripción de lo que puede la gente.
Desde el punto de vista de una ética, todos los existentes, todoslos entes están relacionados con una escala cuantitativa que esla de la potencia. Tienen más o menos potencia. Esta cantidad diferencial,es la potencia. El discurso ético nos hablará permanentemente,no de las esencias, no cree en las esencias, solo nos habla de la potencia,a saber las acciones y las pasiones de las que algo es capaz. No lo quela cosa es, sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer. Y si nohay esencia general, es que, a ese nivel de la potencia todo es singular.No sabemos nada de entrada mientras que la esencia nos dice lo que es elconjunto de las cosas. La ética no nos dice nada, no puede saber.Un pez no puede lo que un pez vecino puede. Habría entonces unadiferenciación infinita de la cantidad de potencia segúnlos existentes. Las cosas reciben una distinción cuantitativa porqueestán relacionadas a escala de la potencia.
Cuando, y siguiendo a Spinoza, Nietzsche lanza el concepto de voluntadde potencia, no digo que solo quisiera decir esto, pero, ante todo, quieredecir esto. Y no se puede comprender a Nietzsche si se cree que es la operaciónpor la cual cada uno de nosotros tendería a su potencia. La potenciano es lo que quiero, por definición, es lo que tengo. Tengo talo cual potencia y esto es lo que me sitúa en la escala cuantitativade los seres. Hacer de la potencia objeto de la voluntad es un contrasentido,pues es justamente lo contrario. Es según la potencia que quieroesto o aquello. Voluntad de potencia quiere decir que definiremos a loshombres, a las cosas, a los animales, según la potencia efectivaque son. una vez más, es la pregunta: ¿qué es lo quepuede un cuerpo? Muy diferente de la pregunta moral: ¿quédebes, en virtud de tu esencia?, ¿qué puedes en virtud detu potencia?. He aquí que la potencia constituye la escala cuantitativade los seres. Es la cantidad de potencia la que distingue a un existentede otro existente.
Spinoza dice frecuentemente que la esencia es la potencia. ¿Comprenden el golpe filosófico que esta haciendo?

Spinoza
13/01/1981

Traducteur : Ernesto Hernández
epropal@col2.telecom.com.co

... nos encontramos frente a dos objeciones de Blyenberg. La primera concierne al punto de vista de la naturaleza en general. En ella va a decirle a Spinoza que es demasiado superficial explicar que cada vez que un cuerpo encuentra otro, hay relaciones que se componen y relaciones que se descomponen, ahora en ventaja de uno de los dos cuerpos, luego en ventaja del otro cuerpo. Pero la naturaleza, ella, combina todas las relaciones a la vez. Entonces en la naturaleza en general, eso no se detiene, todo el tiempo hay composiciones y descomposiciones de relaciones, todo el tiempo puesto que, finalmente, las descomposiciones son como el envés de las composiciones. Pero no hay ninguna razón para privilegiar la composición de relaciones sobre la descomposición puesto que las dos van siempre unidas.

Ejemplo: yo como. Compongo la relación con el alimento que absorbo. Pero eso se hace descomponiendo las relaciones propias del alimento. Otro ejemplo: soy envenenado. El arsénico descompone mi relación, de acuerdo, pero compone su propia relación con las nuevas relaciones en las cuales las partes de mi cuerpo entran bajo la acción del arsénico. Entonces hay siempre, a la vez, composición y descomposición. Entonces la naturaleza, dice Blyenberg, la naturaleza tal como usted la concibe es simplemente un inmenso caos.

Bajo esta objeción, Spinoza vacila.

Spinoza no ve ninguna dificultad y su respuesta es muy clara. Dice que eso no es así por una razón muy simple: desde el punto de vista de la naturaleza entera, no puede decirse que haya a la vez composición y descomposición puesto que, desde el punto de vista de la naturaleza entera, solo hay composiciones. No hay más que composiciones de relaciones. En efecto, desde el punto de vista de nuestro entendimiento nosotros decimos que tal o tal relación se compone en detrimento de tal otra relación que debe descomponerse para que las otras dos se compongan. Pero es porque nosotros aislamos una parte de la Naturaleza. Desde el punto de vista de la Naturaleza entera, solo hay relaciones que se componen.

Me gusta esta respuesta: la descomposición de relaciones no existe desde el punto de vista de la naturaleza entera puesto que la naturaleza entera abrasa todas las relaciones. Entonces, hay forzosamente composiciones, un punto es todo.

Esta respuesta muy simple, muy clara, muy bella, prepara otra dificultad. Remite a la segunda objeción de Blyenberg. Supongamos, en el límite, que renuncia a su insistencia respecto al problema de la naturaleza entera, entonces llegamos a otro aspecto: un punto de vista particular, mi punto de vista particular, es decir el punto de vista de una relación precisa y fija. En efecto, lo que llamo YO, es un conjunto de relaciones precisas y fijas que me constituyen. Desde ese punto de vista, y es únicamente un punto de vista particular determinable - usted o yo-, yo puedo decir que ahí hay composiciones y descomposiciones.

Yo diría que hay composición cuando mi relación es conservada y se compone con otra relación exterior, pero diría que hay descomposición cuando el cuerpo exterior actúa sobre mi de tal manera que una de mis relaciones, o aún muchas de mis relaciones, son destruidas, a

saber dejan de ser efectuadas por las partes actuales. Al igual que, desde el punto de vista de la naturaleza, puedo decir que solo hay composiciones de relaciones; desde que tomo un punto de vista particular determinado, debo decir que hay descomposiciones que no se confunden con las composiciones. De ahí la objeción de Blyenberg que consiste en decir que finalmente lo que usted llama vicio y virtud, lo es porque usted así lo compone. Usted llamará virtud cada vez que compone las relaciones, sin importar las relaciones que destruye, y llamará vicio cada vez que una de sus relaciones es descompuesta. En otros términos, llamará virtud a lo que le conviene y vicio a eso que no le conviene. Es lo mismo que decir que el alimento le conviene y el veneno no le conviene. Ahora bien, cuando generalmente se habla de vicio o de virtud, se exige algo diferente a un criterio como el del gusto, a saber lo que me compone y lo que no me compone. Esta objeción se distingue de la precedente puesto que se hace a nombre de un punto de vista particular y no a nombre de la naturaleza entera. Y se resume en lo que Blyenberg le dice continuamente: usted reduce la moral a un asunto de gusto.

Spinoza va a lanzarse en una tentativa por mostrar que conserva un criterio objetivo para la distinción de lo bueno y lo malo, o de la virtud y el vicio. Y va a intentar mostrar que el espinosismo nos propone un criterio propiamente ético de lo bueno y lo malo, del vicio y de la virtud, y que ese criterio no es un simple criterio de gusto según lo que me compone y lo que no me compone. Va a mostrarlo en dos textos que, de los que conozco, son los más extraños de Spinoza, al punto que uno parece incomprensible y el otro es quizás comprensible pero parece más raro. En fin, todo se resuelve en una limpidez maravillosa.

El primero esta en las cartas a Blyenberg (carta 23). Quiere mostrar que, no solo hay un criterio para distinguir el vicio y la virtud, sino que ese criterio se aplica en casos muy complicados en apariencia, y que aún más, es un criterio de distinción, no solo para distinguir el vicio y la virtud, sino que, si se comprende bien su criterio, se puede distinguir en los crímenes.

Leo ese texto:

"El matricidio de Nerón, en cuanto contiene algo positivo, no era un crimen". Ustedes ven lo que quiere decir Spinoza. El mal no es nada. Entonces, un acto en la medida en que es positivo no puede ser un crimen, no puede estar mal. Entonces un acto como un crimen, si es un crimen, no lo es en cuanto contiene algo positivo, lo es desde otro punto de vista. Sea, eso se puede comprender abstractamente. "Nerón ha matado a su madre. Orestes también ha matado a su madre. Orestes ha podido cumplir un acto que, exteriormente, es el mismo y tener al mismo tiempo la intención de matar a su madre, sin merecer la misma acusación de Nerón". En efecto, tratamos a Orestes de una manera diferente a como tratamos a Nerón, si bien los dos han matado a sus madres con la intención de matarla. "¿Cuál es, entonces, el crimen de Nerón? Consiste únicamente en que, en su acto, Nerón se muestra ingrato, despiadado e insumiso". El acto es el mismo, la intención es la misma, ¿a qué nivel hay diferencia? Es una tercera determinación. Spinoza concluye "ninguno de esos caracteres expresa, sin importar el que sea, una esencia".

Ingrato, despiadado, ninguno de estos caracteres expresa, sin importar cual sea, una esencia. Estamos soñando. ¿Qué es esta respuesta a Blyenberg? ¿Qué se puede sacar de un texto como éste? Ingrato, despiadado, insumiso. Entonces, si el acto de Nerón es malo, no es porque haya matado a su madre, no es porque ha tenido la intención de matarla , es porque Nerón, matándola, se muestra ingrato, despiadado e insumiso. Orestes mata a su madre pero no es ni

ingrato ni insumiso. Entonces investiguemos. Llegamos al libro cuatro de la "Ética", y damos con un texto que parece no tener nada que ver con el precedente. Se tiene la impresión de que Spinoza está atrapado, o bien en una especie de humor negro, o bien en la locura. El libro cuarto, proposición 59, escolio:

El texto de la proposición no parece simple. Se trata, para Spinoza, de demostrar que todas las acciones a las cuales estamos determinados por un sentimiento que es una pasión, podemos estar determinados a hacerlas sin él (sin ese sentimiento), podemos estar determinados a hacerlas por la razón. Todo lo que hacemos empujados por la razón, podemos hacerlo empujados por la razón pura.

El escolio lo dice:

"Expliquemos esto más claramente con un ejemplo. Así la acción de golpear en cuanto es considerada físicamente y nosotros consideramos solo el hecho de que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y deja caer el brazo con fuerza de arriba a abajo, es una virtud que se concibe por la estructura del cuerpo humano". Spinoza no trampea con la palabra virtud, es una efectuación de la potencia del cuerpo, es lo que mi cuerpo puede hacer, es una de las cosas que puede hacer. Eso hace parte de la potencia del cuerpo humano, es una potencia en acto, es un acto de potencia, y por eso mismo se la llama virtud. "Si, entonces, un hombre, llevado por la colera o por la ira (i.e. por una pasión) esta determinado (determinado por la pasión) a cerrar el puño o a mover el brazo, esto ocurre, como lo hemos mostrado en la segunda parte, de que una sola y misma acción puede estar asociada a cualquier imagen de cosa."

Spinoza nos esta diciendo algo muy raro. Nos dice que llama determinación de la acción a la asociación, el lazo que une la imagen de la acción a una imagen de cosa. Esta es la determinación de la acción. La determinación de la acción es la imagen de cosa a la cual la imagen del acto esta ligada. Verdaderamente es una relación que él presenta como siendo una relación de asociación: una sola y misma acción puede estar asociada a cualquier imagen de cosa.

Continuemos con la cita de Spinoza: "y en consecuencia nosotros podemos estar determinados a una misma y única acción, tanto por las imágenes de cosas que concebimos confusamente como por las imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente. Así es claro que todo deseo que nace de un sentimiento que es una acción no sería de ninguna utilidad si los hombres pudieran ser conducidos por la razón.".

Es decir que todas las acciones que nosotros hacemos determinados por las pasiones, podríamos hacerlas también determinados por la razón pura.

¿Qué es esta introducción de lo confuso y de lo distinto? He aquí lo que retengo del texto y al pie de la letra. El dice que una imagen de acción puede estar asociada a imágenes de cosas muy diferentes. Desde entonces, una misma acción puede estar asociada tanto a las imágenes de cosas confusas como a las imágenes de cosas claras y distintas.

Entonces hago caer mi puño sobre la cabeza de mi madre. He aquí un caso. Y, con la misma violencia hago caer mi puño sobre la membrana de un bombo. No es el mismo gesto. Pero esta objeción la suprime Spinoza. Él ha respondido por adelantado. En efecto, Spinoza ha planteado el problema en condiciones tales que esta objeción no es valedera. En efecto, nos

pide que accedamos a un análisis de la acción muy paradójico que es este: entre la acción y el objeto sobre el que recae, hay una relación que es de asociación. En efecto, si entre la acción y el objeto sobre el que ella recae, la relación es asociativa, si es una relación de asociación, entonces en efecto Spinoza tiene razón. A saber que, sean cuales sean las variantes, es la misma acción la que, en un caso, esta asociada a la cabeza de mi madre y que, en el otro caso, esta asociada al bombo. Entonces la objeción esta suprimida.

¿Qué diferencia hay entre esos dos casos? Sentimos lo que quiere decir Spinoza y no quiere decir nada más. Volvamos al criterio del que estamos seguros: que hay de malo cuando hago esto, que es una efectuación de potencia de mi cuerpo y que, en ese sentido, es bueno. Hago esto, simplemente doy un golpe sobre la cabeza. ¿Qué es lo malo?: que descompongo una relación, a saber la cabeza de mi madre. La cabeza de la madre, como todo, es una relación de movimiento y de reposo entre partículas. Golpeando así sobre la cabeza de mi madre, destruyo la relación constituyente de la cabeza: mi madre muere o bien se desvanece bajo el golpe. En términos espinosistas, yo diría que en ese caso asocio mi acción a la imagen de una cosa de la que la relación es directamente descompuesta por esta acción. Asocio la imagen del acto a la imagen de algo cuya relación constituyente es descompuesta por este acto.

¿Cuando dejo caer mi puño sobre el bombo, cómo se define la membrana? La tensión de la membrana estará definida, también, por una cierta relación. Pero en ese caso, la potencia de una membrana supongamos, las armónicas, ahí yo asocio mi acción a la imagen de algo de lo que la relación se compone directamente con esta acción. A saber, saco de la membrana armónicas.

¿Cuál es la diferencia? Es enorme. En un caso yo asocio mi acción, aún a la imagen de una cosa de la que la relación se compone directamente con la relación de mi acto, y, en el otro caso, yo he asociado mi acto a la imagen de una cosa de la que la relación es inmediata y directamente descompuesta por mi acto. Tenemos el criterio de la Ética para Spinoza. Es un criterio muy modesto, pero ahí, Spinoza nos da una regla. Le gustaban las descomposiciones de relaciones, adoraba los combates de arañas, eso le hacía reír. Imaginen acciones cotidianas: hay un cierto número de ellas que tienen por carácter asociarse con una imagen de cosa o de ser que se compone directamente con la acción, y otros que, al contrario, (un tipo de acción), que están asociadas a las imágenes de cosas de las que la relación es descompuesta por la acción.

Entonces, por convención, llamaremos BUENO a las acciones de composición directa y llamaremos MALO a las acciones de descomposición directa.

Todavía chapoteamos en muchos problemas. Primer problema: el texto de la Ética, ¿en qué puede aportarnos luz sobre el texto de la carta: la diferencia entre Orestes y Nerón?. En la carta, se trata de dos acciones que son igualmente crímenes. Porque Nerón hace algo malo, mientras que según Spinoza, no puede decirse que Orestes, habiendo matado a su madre, haya hecho algo malo. ¿Cómo se puede decir algo parecido? Se puede decir algo así en función de lo que sigue: manteniendo el método de análisis de la acción de Spinoza. Toda acción será analizada según dos dimensiones: la imagen del acto como potencia del cuerpo, lo que puede un cuerpo, y la imagen de la cosa asociada, es decir del objeto sobre el que se lleva el acto. Entre los dos hay una relación de asociación. Es una lógica de la acción.

Nerón mata a su madre. Matando a su madre, Nerón ha asociado su acto directamente a la imagen de un ser del que la relación sería descompuesta por este acto: él ha matado a su

madre. Entonces la relación de asociación primera, directa, es entre el acto y una imagen de cosa de la que la relación es descompuesta por este acto.

Orestes mata a su madre porque ella ha matado a Agamenón, es decir porque ella ha matado al padre de Orestes. Matando a su madre, Orestes prosigue una sacra venganza. Spinoza no diría una venganza. Según Spinoza, Orestes asocia su acto, no a la imagen de Clitemnestra de la que la relación va a ser descompuesta por este acto, sino que la asocia a la relación de Agamenón que ha sido descompuesta por Clitemnestra. Matando a su madre, Orestes recompone su relación con la relación de su padre.

Spinoza nos dice que esta de acuerdo, al nivel del punto de vista particular, usted o yo, hay siempre a la vez composición y descomposición de relaciones; ¿eso quiere decir que lo bueno y lo malo se mezclan y devienen indiscernibles? No, responde Spinoza, porque al nivel de una lógica del punto de vista particular habría siempre una primacia. Ahora, la composición de relaciones sera directa y la descomposición indirecta; luego, al contrario, la descomposición sera directa y la composición indirecta. Spinoza nos dice: llamo buena una acción que opera una composición directa de las relaciones aún si opera una descomposición indirecta, y llamo mala una acción que opera una descomposición directa aún si opera una composición indirecta.

En otros términos, hay dos tipos de acciones: las acciones en las que la descomposición viene como por consecuencia y no en principio, porque el principio es una composición -y eso solo vale desde mi punto de vista, por que desde el punto de vista de la naturaleza todo es composición y por esto Dios no conoce ni el mal ni lo malo-, e inversamente hay acciones que directamente descomponen y solo implican composiciones indirectamente. Este es el criterio de lo bueno y de lo malo y con ese criterio hay que vivir.

Spinoza es un autor que, cada vez que se encontró un problema de una dimensión simbólica, no dejo de expurgarlo, de cazarlo, de intentar mostrar que era una idea confusa de la peor imaginación. El profetismo es el acto por el cual recibo un signo y por el cual emito signos. Hay una teoría del signo en Spinoza que consiste en relacionar el signo al entendimiento y a la imaginación más confusa del mundo, y en el mundo tal como es según Spinoza, la idea de signo no existe. Hay expresiones, nunca signos. Cuando Dios revela a Adán que la manzana actuará como veneno, le revela una composición de relaciones, le revela una verdad física y no le envía un signo. Se invocan los signos en la medida en que no se comprende nada de la relación substancia-modo. Spinoza dice mil veces que Dios no hace ningún signo, da expresiones. No da un signo que remitiría a una significación o a un significante (noción demente para Spinoza), él se expresa, es decir que revela relaciones. Y revelar no es ni místico, ni simbólico. Revelar es dar a comprender. Él da a comprender las relaciones en el entendimiento de Dios. La manzana cae, es una revelación de Dios, es una composición de relaciones... Si hay un orden de las filiaciones en Spinoza, evidentemente no es un orden simbólico, es un orden que, cada vez más, nace de la Naturaleza, y la Naturaleza es un individuo, un individuo que engloba todos los individuos, hay un orden de composición de relaciones y es necesario que todas las relaciones sean efectuadas. La necesidad de la Naturaleza es que no haya relaciones no efectuadas. Todo lo posible es necesario, lo que significa que todas las relaciones han sido o serán efectuadas.

Spinoza no hará el eterno retorno, la misma relación no será ejecutada dos veces. Hay una infinidad de relaciones, la Naturaleza entera es la totalidad de las efectuaciones de todas las relaciones posibles, entonces necesarias. Eso es la identidad en Spinoza, la identidad absoluta

de lo posible y de lo necesario. Sobre el profetismo, Spinoza dice una cosa muy simple que será retomada por Nietzsche, por todos esos autores de los que se puede decir que son, en ese sentido, los que han llevado lo más lejos posible el positivismo. He aquí a grandes rasgos la idea que se hacen: de entrada hay leyes. Esas leyes son las leyes de la Naturaleza y entonces, cuando se habla de revelación divina no hay nada misterioso. La revelación divina es la exposición de las leyes. Spinoza llama ley a una composición de relaciones. Eso es lo que se llamará ley de la Naturaleza. Cuando uno es muy limitado de entendimiento no comprende las leyes como leyes. ¿Cómo comprenderlas? 2+2=4 es una composición de relaciones. Usted tiene la relación dos mas dos, usted tiene la relación cuatro, y usted tiene la relación de identidad entre la relación dos mas dos y la relación cuatro. Si usted no comprende nada, usted entiende esta ley como una orden, o como un mandato. El niño pequeño en la escuela comprende la ley de la naturaleza como una ley moral: el debe, y si dice otra cosa será castigado. Eso procede así en función de nuestro limitado entendimiento. Si tomáramos las leyes por lo que son, por las composiciones físicas de relaciones, las composiciones de cuerpos, nociones tan extrañas como mandato, obediencia nos serían completamente desconocidas. En la medida en que percibimos una ley que no comprendemos, la aprehendemos como una orden; Dios no tiene absolutamente nada prohibido, explica Spinoza, al sujeto Adán. Le revela una ley, a saber que la manzana se compone con una relación que excluye mi relación constituyente. Entonces es una ley de la naturaleza. Es exactamente como el arsénico. Adán no comprende nada de nada, y en lugar de tomarla por una ley, la toma como una prohibición de Dios. Entonces cuando tomo las cosas bajo la forma mandato-obediencia, en lugar de tomarlas como composiciones de relaciones, en ese momento me pongo a decir que Dios es como un padre, reclamo un signo. El profeta es alguien que, no captando las leyes de la naturaleza, va a demandar el signo que le garantice que el orden es justo.

Si no comprendo nada de la ley, reclamo al contrario un signo para estar seguro de que lo que se me ordena hacer esta bien y es lo que se me ordena hacer. La primera reacción del profeta es: Dios me da un signo de que es también que tu me hablas. Enseguida cuando el profeta tiene el signo, el mismo va a emitir signos. Ese será el lenguaje de los signos.

Spinoza es un positivista porque opone la expresión y el signo: Dios expresa, los modos expresan, los atributos expresan. ¿Por qué? En lenguaje lógico, se dirá que el signo es siempre equivoco, hay una equivocidad del signo, es decir que el signo significa, pero significa en muchos sentidos. Por oposición la expresión es única y completamente unívoca: no hay más que un solo sentido de la expresión, es el sentido según el cual las relaciones se componen.

Según Spinoza, Dios procede por expresión y nunca por signo. El verdadero lenguaje es el de la expresión. El lenguaje de la expresión es el de la composición de relaciones al infinito.

Todo lo que consentirá Spinoza es que, porque nosotros no somos filósofos, porque nuestro entendimiento es limitado, se tiene siempre necesidad de ciertos signos. Hay una necesidad vital de signos porque solo comprendemos pocas cosas en el mundo. Así justifica Spinoza la sociedad. La sociedad es la instauración del mínimo de signos indispensables a la vida. Seguramente, hay relaciones de obediencia y de mandato, si se tuviera conocimiento, no habría necesidad de obedecer ni de mandar. Pero él encuentra que se tiene un conocimiento muy limitado, entonces todo lo que se puede pedir a aquellos que mandan y que obedecen, es no mezclarse con el conocimiento. Toda acción de obediencia o mandato sobre el conocimiento es nula y sin valor. Y Spinoza lo expresa en una bella página del tratado Teológico-político, a saber que él tiene una libertad absolutamente inalienable, la libertad de

pensar. Si hay un campo simbólico, es el del orden, del mandato y la obediencia. Ese es el campo de los signos. El campo del conocimiento es el campo de las relaciones, es decir de las expresiones unívocas.

Spinoza
20/01/1981

La definición de afección.

Ejemplo dado por Spinoza en las cartas a Blyenberg: "Soy guiado por un apetito bajamente sensual", o bien, otro caso: "Experimento un verdadero amor". "Un apetito bajamente sensual", sentimos que no está bien, ¿en qué sentido es malo? Ahí hay una acción o una tendencia a la acción, por ejemplo el deseo. ¿Qué pasa para el deseo cuando soy guiado por un apetito bajamente sensual? ¿Qué es ese deseo? No puede ser calificado por su asociación a una imagen de cosa. Por ejemplo deseo una mala mujer o peor aún muchas. ¿Qué quiere decir eso? Spinoza intentará mostrar que, en ese caso, lo que llama apetito bajamente sensual, es que la acción, de todas maneras, por ejemplo hacer el amor, la acción es una virtud. ¿Por qué? Porque es algo que mi cuerpo puede. No olvidemos, siempre el tema de la potencia, está en la potencia de mi cuerpo. Entonces es una virtud en el sentido en que es la expresión de una potencia. Pero si permanezco ahí, no tendría ningún medio de distinguir un "apetito bajamente sensual" del más puro amor. Pero, cuando hay un "apetito bajamente sensual" es porque, de hecho, asocio mi acción, o la imagen de mi acción a la imagen de una cosa de la que la relación es descompuesta por esta acción. En el ejemplo de Spinoza, si estoy casado, descompongo la relación de pareja. Pero más aún, en un "apetito bajamente sensual", yo descompongo todo tipo de relaciones. Al contrario, el mejor de los amores, no es menos corporal, simplemente la diferencia es que, en el mejor de los amores, mi acción, la misma acción física, esta asociada a una imagen de cosa de la que la relación se compone directamente con la relación de mi acción. En ese sentido los dos individuos uniéndose amorosamente forman un individuo que tiene a los dos como partes. Al contrario, en el amor bajamente sensual, el uno destruye al otro y viceversa. Hay todo un proceso de descomposición de las relaciones. Esto es muy concreto. Siempre chocamos con esto: Spinoza nos dice: finalmente usted no elige la imagen de cosa a la cual su acción esta asociada. Esta implica todo un juego de causas y efectos que se os escapa. En efecto, ¿qué es lo que hace que usted, de una vez por todas, este atrapado por ese amor bajamente sensual? Usted no puede hacer otra cosa. Spinoza no es de los que creen en una voluntad. Todo un determinismo asocia las imágenes de cosas a las acciones.

La formula de Spinoza es todavía más inquietante: "Soy tan perfecto como puedo serlo en función de las afecciones que tengo". Si estoy dominado por un "apetito bajamente sensual", soy tan perfecto como es posible, como está en mi poder serlo. Y puedo decir: ¿a falta de un estado mejor? Spinoza es muy firme; en sus cartas a Blyenberg dice que no puedo decir a falta de un estado mejor. Eso no tiene sentido. Cuando digo, en el momento en que experimento un "apetito bajamente sensual", "¡ah, a falta de un verdadero amor!", si digo eso, eso no quiere decir nada. A falta de algo, eso quiere decir simplemente que mi espíritu compara un estado que tengo a un estado que no tengo. En otros términos, no es una relación real, es una comparación del espíritu. Spinoza va tan lejos en ese momento, que llega a decir: "como decir que a la piedra le falta la visión". En efecto, porque yo no compararía la piedra a un organismo humano y, a nombre de una misma comparación del espíritu, diría que la piedra no ve y entonces que le falta la visión.

Spinoza responde formalmente a Blyenberg que es estúpido hablar de la piedra diciendo que le falta la visión, como sería estúpido, en el momento en que experimento un "apetito bajamente sensual", decir que a falta de un amor mejor. Escuchamos a Spinoza y nos decimos que hay algo que no va. Retomo los dos juicios: digo de la piedra que no ve, que le falta la visión, y digo de alguien que experimenta un "apetito bajamente sensual", que le falta la virtud. ¿Las dos proposiciones son, como lo pretende Spinoza, del mismo tipo? Son tan poco del mismo tipo que podemos, sin temor alguno, decir que Spinoza quiere provocar.

El quiere desafiarnos a hacer la diferencia entre las dos proposiciones. Pero sentimos esta diferencia, y la provocación de Spinoza va a permitirnos encontrarla.

En los dos casos, para las dos proposiciones "a la piedra le falta la visión" o bien "a Pedro le falta la virtud", la comparación del espíritu entre dos estados, un estado que tengo y un estado que no tengo, esta comparación del espíritu ¿es del mismo tipo? Evidentemente no. ¿Por qué?

Decir que a la piedra le falta la visión es, a grandes rasgos, decir que nada en ella contiene la posibilidad de ver. Mientras que, cuando digo a falta del verdadero amor, no es una comparación del mismo tipo puesto que esta vez no excluyo que en otros momentos este ser haya experimentado algo parecido al verdadero amor.

La pregunta se precisa: ¿una comparación al interior del mismo ser es análoga a una comparación entre dos seres? Spinoza no retrocede frente al problema. Toma el caso del ciego y nos dice tranquilamente que al ciego no le falta nada. ¿Por qué? Porque él es tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones que tiene. Spinoza tiene algo en la cabeza para darnos tales ejemplos. Spinoza continua: el ciego esta privado de imágenes visuales. Eso quiere decir que no ve; pero la piedra tampoco ve. Spinoza dice que, desde ese punto de vista, no hay ninguna diferencia entre la piedra y el ciego. El uno tanto como la otra no tienen imagen visual, por lo que es tan estúpido, dice Spinoza, decir que al ciego le falta la visión como decir que a la piedra le falta la visión. ¿En función de qué, el ciego es tan perfecto como puede serlo?

Spinoza no dice que en función de su potencia, sino que el ciego es tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones de su potencia, es decir en función de las imágenes de que es capaz. Las imágenes de cosas de las que es capaz son las verdaderas afecciones de su potencia. Entonces, de hecho, sería lo mismo decir que la piedra no tiene visión y que el ciego no tiene visión.

Blyenberg empieza a comprender. ¿Por qué? ¿Dónde está la provocación de Spinoza? Es un ejemplo típico de hasta que punto los comentadores se engañan diciendo que Blyenberg es idiota, porque Blyenberg no captura a Spinoza.

Blyenberg responde enseguida a Spinoza diciéndole que todo eso es muy bonito pero usted no puede mantenerse ahí si no sostiene una especie de instantaneidad pura de la esencia. Blyenberg contraresponde diciendo que usted no puede asimilar: el ciego no ve, usted solo puede hacer una tal asimilación si, al mismo tiempo, usted plantea una especie de instantaneidad pura de la esencia, a saber: solo pertenece a una esencia la afección presente, instantánea, que ella experimenta, en cuanto la experimenta. La objeción es muy fuerte.

Si, en efecto, yo digo: a mi esencia solo pertenece la afección que experimento aquí y ahora,

entonces en efecto no me falta nada. A mi esencia solo pertenece la afección que experimento aquí y ahora.

Spinoza responde tranquilamente: si es así. Es curioso.

Este es el mismo hombre que no ha dejado de decirnos que la esencia es eterna, que las esencias singulares son eternas. Esta es una manera de decirnos que las esencias no duran. Ahora bien hay dos maneras de no durar: la manera eterna y la manera instantánea. Spinoza se desliza de la una a la otra.

Comenzaba por decirnos que las esencias son eternas, y ahora nos dice que las esencias son instantáneas.

Al pie de la letra las esencias son eternas, pero las pertenencias de la esencia son instantáneas. Pertenece a mí esencia lo que experimento actualmente, en tanto que lo experimento actualmente. Y, en efecto, la formula "soy tan perfecto como puedo serlo en función de la afección que determina mi esencia" implica ese estricto instantaneismo.

Esta es la cima de la correspondencia, va a pasar algo muy curioso. Spinoza se enerva. En otros términos Blyenberg dice: usted no puede expulsar el fenómeno de la duración. Y, precisamente en función de esta duración usted puede devenir mejor -hay un devenir-, y en función de esta duración usted puede devenir mejor o peor. Cuando usted experimenta un "apetito bajamente sensual", es una instantaneidad, usted deviene peor de lo que era anteriormente. Hay una irreductibilidad de la duración y, en otros términos, la esencia no puede ser medida en esos estados instantáneos.

Spinoza suspende la correspondencia. Sobre este punto no hay respuesta de Spinoza.

Es muy dramático. En la Etica está la respuesta que Spinoza habría podido dar. Spinoza no quiere dar una idea de lo que es ese libro del cual experimenta la necesidad de esconderlo. No quiere darle a Blyenberg una idea de lo que es la Etica. Suspende la correspondencia.

Intentaremos reconstruir esa respuesta.

Spinoza sabe bien que hay duración. Jugaremos con tres términos: instantaneidad, eternidad y duración.

La eternidad es la modalidad de la esencia. La esencia es eterna, es decir que no está sometida al tiempo.

La instantaneidad es la modalidad de la afección de la esencia.

Formula: soy siempre tan perfecto como puedo serlo en función de la afección que tengo aquí y ahora. La afección es, verdaderamente, un corte instantáneo, y en efecto, es la especie de relación horizontal entre una acción y una imagen de cosa.

Estamos constituyendo las tres dimensiones de lo que se podría llamar, -tomo una palabra que no es del todo spinozista, es de Husserl- la esfera de la pertenencia de la esencia. La esencia es lo que pertenece. En Spinoza hay tres dimensiones: la esencia misma, eterna; las afecciones de la esencia aquí y ahora que son como instantes, a saber lo que me afecta en este momento,

y después encontramos que Spinoza distingue con mucho rigor la afección y el afecto. ¿Qué es el afecto? Spinoza nos dice que es algo que la afección envuelve. La afección envuelve un afecto. La afección es el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre mi. Por ejemplo las percepciones son afecciones. La imagen de cosa asociada a mi acción es una afección. La afección envuelve, implica: en el seno de la afección hay un afecto. Y, sin embargo, hay una diferencia de naturaleza entre el afecto y la afección. ¿Qué es mi afección, es decir la imagen de cosa y el efecto de esta imagen sobre mi, qué es lo que envuelve? Envuelve un paso, un paso o una transición, pero hay que tomarlo en un sentido muy fuerte. Es distinto a una comparación del espíritu. No es una comparación del espíritu entre dos estados, es un paso o una transición envuelta por toda afección. Toda afección instantánea envuelve un paso o una transición. ¿Qué es este paso, esta transición? No es una comparación del espíritu, es un pasaje vivido o una transición vivida, lo que no quiere decir forzosamente consciente.

Todo estado implica un paso o una transición vivida. ¿Paso de qué a qué, entre qué y qué? Por próximos que estén los dos momentos del tiempo, los dos instantes que considero, instante a e instante a', hay un paso del estado anterior al estado actual. El paso del estado anterior al estado actual difiere en naturaleza del estado anterior y del estado actual. Hay una especificidad de la transición y Spinoza llama duración precisamente a esto. La duración es el paso vivido, el paso de una cosa a otra, como vivido.

Cuando, siglos después, Bergson hará de la duración un concepto filosófico lo será, evidentemente, bajo otras influencias; lo será ante todo en función del sí-mismo. Y sin embargo cuando Bergson intenta hacernos comprender lo que llama duración, dice que usted puede considerar estados psíquicos tan próximos como quiera en el tiempo. Usted puede hacer cortes cada vez más estrechos, cada vez más próximos unos de otros. Usted podrá ir hasta el infinito, dice Bergson, en su descomposición del tiempo, estableciendo cortes cada vez más rápidos, usted nunca alcanzará algo distinto a los estados. Y Bergson añade: los estados son siempre del espacio, los cortes siempre son espaciales, y por próximos que sean sus cortes, usted, forzosamente, dejará escapar algo; el paso de un corte a otro, por pequeño que este sea. Lo que llama duración, la más simple, es el paso de un corte a otro, el paso de un estado a otro. El paso de un estado a otro no es un estado. Y eso, es un estatuto de lo vivido extraordinariamente profundo. La duración es el paso vivido de un estado a otro, tan irreductible tanto a un estado como al otro.

Es lo que pasa entre dos cortes. La duración pasa en nuestras espaldas. La duración no esta ahí, ni allí; es: lo que pasa entre los dos. La duración ira todavía más rápido, por definición, como si ella estuviera afectada de un coeficiente de velocidad variable: por rápido que vaya, mi duración ira más rápido.

El paso es irreductible a los dos estados y es lo que envuelve toda afección. Yo diría que toda afección envuelve el paso por el que se llega a ella, y por el cual se sale, hacía otra afección, por próximas que sean las dos afecciones consideradas.

Entonces voy a tener mi línea completa, es una línea a tres tiempos: a, a´, a´´; a es la afección instantánea, la afección del momento presente, a´ es la de hace poco, y a´´ es la de después, la del porvenir. Aun queriendo aproximarlas al máximo, siempre hay algo que las separa, a saber, el fenómeno del paso. La duración es ese fenómeno del paso como fenómeno vivido. Esa es la tercera pertenencia de la esencia. Tengo una definición un poco más estricta del afecto. El afecto o lo que toda afección envuelve y que, sin embargo es de otra naturaleza, es

el paso, la transición vivida del estado precedente al estado actual o del estado actual al estado siguiente.

Se hace una especie de descomposición de las tres pertenencias de la esencia. La esencia pertenece a sí misma bajo la forma de la eternidad, la afección pertenece a la esencia bajo la forma de la instantaneidad, el afecto pertenece a la esencia bajo la forma de la duración.

Ahora bien el paso, ¿qué es? Hay que salir de la idea espacial. Todo paso, nos dice Spinoza, y esa va a ser la base de su teoría del afecto, todo paso es, él no dirá la palabra implica. Comprendan que a este nivel las palabras son muy importantes. Nos dirá de la afección que implica un afecto, pero justamente lo envuelto y lo envolvente no tienen la misma naturaleza. Toda afección, es decir todo estado determinable en un momento, envuelve un afecto, un paso. ¿En qué consiste ese paso? ¿Qué es? Spinoza responde: es el aumento o la disminución de mi potencia, aún infinitesimal.

Tomo dos casos: estoy en un cuarto oscuro, soy tan perfecto como puedo serlo en función de las afecciones que tengo; no veo nada puesto que no hay afección visual. De golpe, alguien entra y bruscamente se ilumina el cuarto. Estoy completamente cegado, deslumbrado. Tengo mis dos estados: el estado de oscuridad y el estado luminoso. Hay un paso del uno al otro, al punto que todo nuestro cuerpo tiene una especie de movilización de sí para adaptarse a ese nuevo estado. ¿Quién es el afecto? Es el paso. Las afecciones sucesivas son el estado de oscuridad y el estado luminoso. El paso es la transición vivida del uno al otro. ¿Qué quiere decir eso? El paso es necesariamente un aumento o una disminución de potencia.

Supongamos que en la oscuridad usted estaba en un estado de profunda meditación. Todo su cuerpo estaba tenso hacia esta meditación extrema, usted tenía algo. El otro bruto llega e ilumina. Usted pierde una idea que iba a tener. Usted se da la vuelta y esta furioso. Lo odia. En ese caso el paso al estado luminoso le abra aportado a usted una disminución de potencia.

En general, sin tener en cuenta el contexto, si se aumentan las afecciones de las que somos capaces, hay una aumento de potencia; si se disminuyen las afecciones de las que somos capaces, hay una disminución de potencia.

Toda afección es instantánea; era lo que Spinoza quería decirle a Blyenberg y nada más. Dirá también que soy lo perfecto que puedo ser en función de las afecciones que tengo en el instante. Esa es la esfera de la pertenencia instantánea de la esencia. Pero, al contrario, el estado instantáneo envuelve siempre una disminución o un aumento de potencia, y en ese sentido hay bueno y malo. Si bien, no desde el punto de vista de su estado, sino desde el punto de vista de su duración, hay algo malo en volverse ciego y hay algo bueno en volverse vidente puesto que se trata o bien de la disminución de potencia, o bien del aumento de potencia. Y éste ya no es el campo de una comparación del espíritu entre dos estados, sino el campo del paso vivido de un estado a otro, paso vivido en el afecto.

No comprendemos nada de la Etica, es decir de la teoría de los afectos si no tenemos presente en el espíritu la oposición que establece Spinoza entre las comparaciones del espíritu entre dos estados, y los pasos vividos de un estado a otro, pasos vividos que solo pueden serlo en los afectos.

Yo no diría que los afectos señalen las disminuciones o aumentos de potencia, diría que los

afectos son disminuciones y aumentos de potencia vividos y no forzosamente conscientes. Esta es una concepción muy profunda del afecto.

Demosle nombres para señalarlos mejor. A los afectos que son aumentos de potencia los llamaremos alegrías; a los afectos que son disminuciones de potencia los llamaremos tristezas. Los afectos están o bien en la base de la alegría, o bien en la base de la tristeza.

La tristeza es el afecto que corresponde a una disminución de potencia, la alegría es el afecto que corresponde a una aumento de potencia.

Para Spinoza, en el campo del conocimiento, toda relación simbólica esta excluida absolutamente, eliminada; hasta el punto que la única dimensión permanente del simbolismo son los signos proféticos o sociales, y es necesario porque no somos guiados por la razón. Si estuviéramos guiados por la razón, es decir por la potencia de pensar o de conocer, no habría necesidad de signos de ningún tipo.

La tristeza es un afecto envuelto por una afección. La afección es la imagen de cosa que me entristece. Esta terminología es muy rigurosa. Esta imagen puede ser muy vaga y confusa, poco importa.

Mi pregunta es: ¿Por qué la imagen de cosa es la que me da tristeza, por qué esa imagen de cosa es la que envuelve una disminución de mi potencia de actuar? ¿Qué es la cosa que me entristece? Tenemos todos los elementos para responder a esta pregunta. Todo debería reagruparse armoniosamente. La cosa que me entristece es la cosa de la que las relaciones no convienen con las mías. Esa es la afección. Toda cosa cuyas relaciones tienden a descomponer una de mis relaciones o la totalidad de mis relaciones me afecta de tristeza. En términos de affectio, tienen ahí una estricta correspondencia. En términos de afecctio, yo diría que la cosa tiene relaciones que no se componen con las mías y que tienden a descomponer las mías. En términos de affecto, yo diría que esa cosa me afecta de tristeza y entonces, por eso mismo, disminuye mi potencia.

Tengo el doble lenguaje de las afecciones instantáneas y de los afectos de paso. ¿Por qué Spinoza dice esto? Ustedes ven que la tristeza y la alegría son las dos grandes tonalidades afectivas, no son casos particulares. Vamos a tener como dos líneas: la línea basada en la tristeza y la línea basada en la alegría. Y van a recorrer la teoría de los afectos.

¿Por qué la cosa cuyas relaciones no convienen con la mía, por qué me afecta de tristeza, es decir disminuye mi potencia de actuar? Tenemos la doble impresión de haber comprendido de entrada, y de que algo nos falta por comprender. Cuando algo se presenta teniendo relaciones que no se componen con la mía, tengo una tristeza. Odio a la persona que me perturba en la oscuridad. Mientras mi potencia de actuar es disminuida yo experimento tristeza. La odio, eso quiere decir que la cosa cuyas relaciones no se componen con las nuestras, tendemos, espiritualmente, tendemos a su destrucción. Odiar es querer destruir lo que arriesga destruirnos, es decir querer descomponer lo que arriesga descomponernos. La tristeza engendra el odio. Señalemos que también engendra las alegrías. Entonces las dos líneas, de una parte la tristeza, de otra parte la alegría, no van a ser líneas puras. ¿Qué son las alegrías del odio? Como diría Spinoza, si usted imagina desgraciado al ser que odia, su corazón experimenta una extraña alegría. Spinoza construye un maravilloso engendramiento de las pasiones. Las alegrías del odio son alegrías extrañamente compensatorias, es decir indirectas. Lo primero en el odio, cuando usted tiene sentimientos de odio, es buscar siempre la tristeza

de base, es decir que su potencia de actuar ha sido disminuida, impedida. Si usted tiene un corazón diabólico, usted tendrá a bien creer que ese corazón se ensancha en las alegrías del odio, y esas alegrías del odio, por inmensas que sean, no suprimirán nunca la sucia pequeña tristeza de la que usted es parte. Sus alegrías son alegrías de compensación. El hombre del odio, el hombre del resentimiento, es aquel, para Spinoza, del que todas las alegrías están envenenadas por las tristezas iniciales, porque la tristeza esta en sus alegrías.

Finalmente, solo puede sacar alegría de la tristeza, tristeza que experimenta en virtud de la existencia del otro, tristeza que imagina infligir al otro para su placer, son calamitosas alegrías, son alegrías indirectas. Encontramos, entonces, nuestro criterio de lo directo y lo indirecto.

Vuelvo a mi pregunta: ¿en qué una afección, es decir la imagen de algo que no me conviene, o que no conviene a mis propias relaciones, en qué disminuye mi potencia de actuar?

Supongamos que usted tiene una potencia, a grosso modo la misma. Primer caso: usted tropieza con algo cuyas relaciones no se componen con las suyas. Segundo caso: usted encuentra algo cuyas relaciones se componen con las suyas. Spinoza, en la Etica, emplea el término latino "occursus", el encuentro. Mi cuerpo no deja de encontrar cuerpos. Los cuerpos que encuentra tienen ahora relaciones que se componen, ahora relaciones que no se componen con la mía. ¿Qué pasa cuando encuentro un cuerpo cuyas relaciones no se componen con la mía? En el libro 4 de la "Etica", pasa un fenómeno que es como una especie de fijación. ¿Qué es una fijación? Una parte de mi potencia esta consagrada enteramente a investir y a localizar el trazo sobre mi del objeto que no me conviene. Es como si tensara mis músculos. En mi se hace ese investimento. Envisto el trazo de la cosa sobre mi, envisto el efecto de la cosa sobre mi. En otros términos, intento, al máximo, circunscribir el efecto, localizarlo. Consagro una parte de mi potencia a investir el trazo de la cosa. ¿Por qué? Evidentemente para sustraerla, para conjurarla, ponerla a distancia. Esta cantidad de potencia que he consagrado a investir el trazo de la cosa no conveniente, corresponde a la cantidad de mi potencia que esta disminuida, que me es quitada, que esta como inmovilizada. Mi potencia disminuida quiere decir, entonces, no que tenga menos potencia, sino que una parte de mi potencia es sustraída en el sentido en que ella esta necesariamente afectada en conjurar la acción de la cosa. Sucede como si yo ya no dispusiera de una parte de mi potencia: esa es la tonalidad afectiva tristeza. Una parte de mi potencia sirve a esta tarea indigna que consiste en conjurar la acción de la cosa. Es una cantidad de potencia inmovilizada. Conjurar la cosa, es decir impedir que la cosa destruya mis relaciones, mientras endurezco mis relaciones. Spinoza deplora ese tiempo perdido, mejor habría sido evitar esta situación. De todas maneras, una parte de mi potencia esta fija, eso quiere decir mi potencia disminuida. En efecto, una parte de mi potencia me es sustraída, ya no es mi posesión, es como una especie de induración. Una induración de potencia. Como tiempo perdido.

Al contrario, en la alegría, encuentro algo que conviene con mis relaciones. Tomemos un ejemplo de música. Hay sonidos lastimosos que me inspiran una enorme tristeza. Lo que complica todo es que hay personas que, al contrario, encuentran deliciosos y armoniosos esos mismos sonidos lastimosos, pero esos es lo que hace la alegría de la vida, es decir las relaciones de amor y de odio. Mi odio contra ese sonido lastimoso va a extenderse a todos los que aman ese sonido lastimoso: una parte de mi potencia se indura para mantener a distancia los sonidos que me penetran. La música que amo, eso quiere decir las relaciones sonoras que se componen con mis relaciones. Si mi máquina falla, experimento odio. Pongo entonces la

música que amo, todo mi cuerpo compone sus relaciones con las relaciones sonoras: es la música que amo. Mi potencia es aumentada.

Para Spinoza, en la experiencia de la alegría, no se tiene la misma cosa que en la tristeza. No hay un investimento. No hay un investimento de una parte indurada que haría que una cierta cantidad de potencia fuese sustraída a mi poder. ¿Por qué no pasa esto? Porque, cuando las relaciones se componen, las dos cosas de las que las relaciones se componen forman un individuo superior, un tercer individuo que las engloba y las toma como partes. En otros términos, en relación con la música que amo, pasa como si la composición de relaciones directas se efectuara de tal manera que se constituye un tercer individuo, individuo del que yo y la música solo somos una parte. Desde entonces digo que mi potencia esta en expansión o que ella aumenta.

Cuando los autores hablan de potencia, Spinoza del aumento y la disminución de potencia, Nietzsche de la Voluntad de potencia, lo que Nietzsche llama afecto es exactamente la misma cosa que lo que Spinoza llama afecto. En este punto Nietzsche es Spinosista. Ellos tienen en la cabeza algo que no tiene estrictamente nada que ver con la conquista de un poder cualquiera. Sin duda ellos dirán que el único poder, finalmente, es la potencia. A saber: aumentar su potencia es precisamente componer relaciones tales que la cosa y yo, que componemos relaciones, solo somos dos sub-individualidades de un nuevo individuo formidable.

Entonces ¿qué distingue mi "apetito bajamente sensual" de mi amor verdadero? Es exactamente igual. Después del amor el animal está triste. Spinoza nunca dirá esto. Pero hay gente que cultiva la tristeza. La Etica es una verdadera denuncia: la gente que es totalmente impotente es la más peligrosa. Son los que van a tomar el poder. La gente del poder son impotentes que solo pueden construir su poder sobre la tristeza de los otros. Tienen necesidad de la tristeza: solo pueden reinar sobre los esclavos, y el esclavo es precisamente el régimen de la disminución de potencia. Hay gente que solo adquiere poder por la tristeza e instaurando un régimen de tristeza, del tipo "arrepiéntete", del tipo "odia a alguien y si no tienes a quien odiar, ódiate a ti mismo", etc... Todo lo que Spinoza diagnóstica como una especie de inmensa cultura de la tristeza. Todos los que dicen que si no pasas por la tristeza, no fructificarás, eso para Spinoza es la abominación, y si escribe una ética es para decir no, todo lo que usted quiera pero no eso.

Bien = alegría, mal = tristeza. El mas verdadero de los amores no es un truco espiritual. Cuando marcha un encuentro, cuando eso funciona bien. Es un bello funcionalismo. Idealmente, nunca es completamente así, siempre hay tristezas locales y Spinoza no lo ignora. Siempre hay tristezas y la cuestión no es saber si las hay o no, la cuestión es el valor que le damos, es decir la complacencia que le concedemos. Entre más confieres de vuestra potencia para investir el trazo de la cosa, más potencia pierdes.

En un amor de alegría, ¿Qué pasa? Usted compone un máximo de relaciones con un máximo de relaciones de otro: corporales, perceptivas, de todo tipo de naturalezas. De cierta manera no dejamos de inventar. Cuando hablo del tercer individuo, no quiere decir que el tercer individuo pre-exista; siempre componiendo mis relaciones con otras relaciones, bajo tales perfiles, bajo tales aspectos, invento ese tercer individuo del cual el otro y yo no serán más que partes, sub-individuos.

Cada vez que usted procede por composición de relaciones y por composición de relaciones

compuestas, usted aumenta su potencia. Al contrario "el apetito bajamente sensual", no por sensual es malo; lo es porque, fundamentalmente, actúa continuamente sobre las descomposiciones de relaciones. Verdaderamente es del tipo: hazme mal. La escena doméstica. Los pequeños juegos de compensación. Los contagiados, los propagadores, no nos soltaran hasta que nos inoculen su tristeza. Aún más, lo tratarán de idiota si usted dice que no comprendes, que no es su truco. Ellos dicen que esa es la verdadera vida.

Hay que inventar individualidades superiores en las que yo pueda entrar a título de parte pues esas individualidades no pre-existen. Los dos afectos de base son el aumento de potencia y la disminución de potencia.

Si reagrupo el conjunto de la teoría spinosista que se puede llamar ética, diría, a riesgo de emplear un término demasiado complicado, que hay una esfera de pertenencia a la esencia. Esta esfera de pertenencia implica, por el momento, tres dimensiones.

La esencia es eterna. Su esencia singular, su esencia en usted en particular. La formula es: usted es un grado de potencia. Eso es lo que Spinoza quiere decir cuando dice, textualmente, "soy una parte de la potencia de Dios". Eso quiere decir que soy un grado de potencia. Ese grado de potencia podrá variar. Hay una latitud. Soy un grado de potencia y en ese sentido soy eterno. Nadie tiene el mismo grado de potencia que otro. Es una concepción cuantitativa de la individuación, pero es una cantidad especial puesto que es una cantidad de potencia. Una cantidad de potencia, a esto lo hemos llamado una intensidad. Es únicamente en esto que Spinoza afecta el termino eternidad. Soy un grado de la potencia de Dios, eso quiere decir que soy eterno.

Segunda esfera de pertenencia: tengo afecciones instantáneas. Es la dimensión de la instantaneidad. Según esta dimensión las relaciones se componen o no se componen. Es la dimensión del affectio. Composición o descomposición entre las cosas.

Tercera dimensión de pertenencia. Los afectos, a saber cada vez que una afección efectúa mi potencia, y la efectúa tan perfectamente como puede, tan perfectamente como es posible, la afección efectúa o realiza mi potencia. Realiza mi potencia tan perfectamente como lo puede en función de las circunstancias, en función del aquí-ahora. Efectúa mi potencia aquí-ahora en función de las cosas.

La tercera dimensión es que, cada vez que una afección efectúa mi potencia, no la efectúa sin que mi potencia aumente o disminuya. Es la esfera del afecto. Entonces mi potencia es un grado eterno, esto no impide que, en la duración, no deje de aumentar y de disminuir. Esta misma potencia que es eterna en sí no deja de aumentar, de disminuir, es decir de variar en la duración. En fin, ¿Cómo comprender esto?

He dicho que la esencia es una cantidad de potencia. Si es una cantidad, es una cantidad intensiva.

Una cantidad intensiva no es como una cantidad extensiva, es inseparable de un umbral, es decir que una cantidad intensiva es fundamentalmente, en sí misma, una diferencia. La cantidad intensiva esta hecha de diferencia. ¿Spinoza llega a decir tal cosa? Spinoza dice explícitamente "pars potentiae", parte de potencia. Dice que nuestra esencia es una parte de la esencia divina. Parte de potencia es forzosamente una parte intensiva. En la escolástica, en la Edad Media, es absolutamente corriente la igualdad de esos dos términos: gradus y pars, parte

o grado. Los grados son partes muy especiales, son partes intensivas. En segundo lugar, subrayo que en la carta 12 a Meyer, Spinoza desarrolla un ejemplo geométrico que ha sido objeto de todo tipo de comentarios. Parece muy raro, y Leibniz, quien tenía conocimiento de esta carta, declara que admira particularmente a Spinoza por este ejemplo geométrico que muestra que Spinoza comprendía cosas que sus contemporáneos no comprendían, dice Leibniz.

He aquí la figura que Spinoza propone a nuestra reflexión: dos círculos del que uno es interior al otro, pero sobre todo que no son concéntricos. Señalamos la distancia más grande y la más pequeña de un círculo a otro. Spinoza dice: usted no puede decir que en el caso de esta doble figura no tiene límite o umbral. Usted tiene un umbral, y también dos límites: el círculo exterior y el círculo interior. La distancia más grande de un circulo a otro, y la más pequeña distancia. Volviendo al mismo. Usted tiene un máximo y un mínimo. considere la suma de las desigualdades de distancias (el texto en latín es muy importante). El no nos dice, literalmente, considerad la suma de las distancias desiguales, es decir la suma de los segmentos que van de un círculo a otro. Nos dice la suma de las desigualdades de distancias, es decir la suma de las diferencias. Dice que ese infinito es muy curioso, que es una suma infinita. La suma de las desigualdades de distancias es infinita, y sin embargo hay un límite. hay un límite puesto que usted tiene el límite del gran círculo y del pequeño círculo. Entonces hay infinito y sin embargo no es ilimitado. ¿Es un curioso infinito? Es un infinito geométrico muy particular, es un infinito del que usted puede decir infinito aunque no sea ilimitado. En efecto, el espacio comprendido entre los dos círculos no es ilimitado. El espacio comprendido entre los dos círculos esta perfectamente limitado.

Retengo la expresión de la carta a Meyer: suma de desigualdades de distancias, mientras que él habría podido hacer exactamente el mismo razonamiento permaneciendo en el caso más simple de la suma de las distancias desiguales.

¿Por qué quiere sumar las diferencias? ¿Qué tiene en la cabeza? Lo necesita en virtud de su problema de las esencias. Las esencias son grados de potencias, pero ¿qué es un grado de potencia? Un grado de potencia es una diferencia entre un máximo y un mínimo, por esto es una cantidad intensiva. (...)

Suma de desigualdades de distancia. Toda esencia es grado de potencia. Cada grado de potencia es una diferencia entre un mínimo y un máximo. A partir de ahí todo se compone muy bien: usted tiene la esencia-grado de potencia, en sí misma comprendida entre dos umbrales y eso va al infinito porque, si usted abstrajera un umbral, ese umbral es una diferencia entre otros dos umbrales, etc... al infinito. Usted no es solamente una suma de relaciones, usted es una suma de diferencias entre relaciones. Usted es un grado de potencia eterno, pero grado de potencia significa diferencia entre un máximo y un mínimo.

Segunda pertenencia de la esencia: la afección efectúa vuestra potencia en cada momento, es decir entre los dos límites, entre el máximo y el mínimo, y en ese sentido, de alguna manera ella realiza vuestra potencia o vuestra esencia, vuestra afección es tan perfecta como puede serlo. Efectúa vuestra potencia de tal manera que no puedes decir que hay algo que no se efectúa.

Tercera dimensión. Si, pero por ahí mismo, la afección que efectúa vuestra potencia no la efectúa sin disminuir o aumentar vuestra potencia en el marco de esos umbrales, de ese máximo y de ese mínimo. Ahora aumentando vuestra potencia, ahora disminuyéndola.

Todas estas ideas que parecen, en principio, contradecirse están cogidas en un sistema de un rigor absoluto. Usted no deja de ser una vibración. Una vibración con un máximo de amplitud, un mínimo de amplitud. En la duración ¿qué corresponde al máximo y al mínimo?

El mínimo es la muerte. La muerte es la afección que efectúa, en el último instante de nuestra duración, que efectúa nuestra potencia disminuyéndola al máximo. Lo contrario de la muerte, es la alegría. No el nacimiento, puesto que nacemos en lo más bajo de nosotros mismos, sino una alegría muy especial que Spinoza llama beatitud. La beatitud es al mismo tiempo la experiencia de la eternidad. Ahí efectuamos nuestra potencia de tal manera que esta potencia aumenta al máximo, es decir bajo todas las relaciones a la vez. A partir de esto, ¿qué es una vida ética?

En ese sistema de pertenencia de la esencia, las cosas se ramifican mucho. Hemos visto que la dimensión del afecto tiene como dos polos: los afectos de disminución de potencia o tristeza, y los aumentos de potencia o alegría. Pero de hecho, no hay dos dimensiones. Hay tres. Los afectos de disminución o de aumento de potencia, en esto Spinoza es formal, son las pasiones. ¿Qué quiere decir esto? Como en toda la terminología del siglo XVII, pasión es una palabra muy simple que se opone a acción. Pasión es lo contrario de acción. Entonces los afectos de aumento de potencia, es decir las alegrías, no son menos pasiones que las tristezas. A este nivel, la distinción entre alegría y tristeza es una distinción al interior de la pasión. Hay pasiones alegres y pasiones tristes. Son dos tipos de afectos-pasiones.

¿Por qué también las alegrías son pasiones? Spinoza es muy firme. El dice no por el hecho de que mi potencia de actuar pueda aumentar, por mucho que aumente, no soy aún dueño y señor. No soy aún dueño y señor de esta potencia de actuar, donde el aumento de la potencia de actuar tiende hacia la posesión de la potencia, pero ella no posee aún la potencia. Entonces es una pasión. Pero, añade Spinoza, al contrario, si usted supone a alguien que esta en posesión de la potencia de actuar, ya no puede decir que su potencia de actuar aumenta, él la posee al máximo. De alguien que posee al máximo la potencia de actuar, ha salido del régimen de la pasión, ya no padece. ¿Se puede decir que aún tiene afectos? La respuesta de Spinoza me parece formal: si, aún tiene afectos, pero esos afectos ya no son pasiones. Hay afectos activos.

¿Qué quiere decir afectos activos? Solo son alegrías. Esas alegrías no son del mismo tipo que las alegrías de aumento de la potencia de actuar, que eran pasiones. Hay entonces dos tipos de afectos de alegría: las alegrías-pasión y las alegrías-acción. Las alegrías-pasión son todas aquellas que se definen por el aumento de la potencia de actuar, las alegrías-acción son todas aquellas que se definen como derivando de una potencia de actuar poseída. Concretamente, ¿qué quiere decir esto? Son los afectos bajo los cuales la esencia se afecta a sí misma. Es como una afección de sí por sí. El afecto es pasión o pasivo mientras sea provocado por algo distinto a mí mismo. Cuando yo me afecto, el afecto es una acción. En la terminología de Kant encontramos algo parecido cuando define extrañamente el espacio y el tiempo, dice que el espacio es la forma bajo la cual los objetos exteriores me afectan, pero el tiempo es la forma bajo la cual me afecto a mí mismo. Y Kant desarrolla toda una teoría muy curiosa de la afección de sí por sí.

En Spinoza no se trata del mismo problema pero los afectos activos son los afectos por los cuales me afecto yo mismo.

¿Por qué en la beatitud soy siempre yo el que me afecto? En ese momento, cuando poseo mi potencia de actuar, he compuesto mis relaciones, he adquirido una tal potencia en la composición de mis relaciones que he compuesto mis relaciones con el mundo entero, con Dios, es el último estadio, en el que ya nada me viene de afuera. Lo que me viene de afuera, también es lo que me viene de adentro, e inversamente. Ya no hay diferencia entre afuera y adentro, en ese momento todos los afectos son activos.

La eternidad o la beatitud son el tercer género de conocimiento; Spinoza lo definirá como la coexistencia interior de tres ideas: idea de yo, idea del mundo e idea de Dios, pero de tal manera que cuando Dios me afecta, soy yo quien me afecto a través de Dios. E inversamente cuando amo a Dios, Dios se ama a través de mi. Hay una especie de interioridad de los tres elementos de la beatitud: Dios, el mundo y yo. Aunque todos los afectos son activos. Pero lo veremos luego.

¿Qué es esa potencia plenamente poseída de tal manera que haya afectos activos? Mi esfera de pertenencia se enriquece cada vez más.

Lo infinito de Spinoza no es un infinito que sea infinito por la multitud de partes, es decir que es un infinito no numérico. Primera paradoja. Hay tres paradojas que remiten a tres temas diferentes del spinozismo. Un infinito que no es constante puesto que puede ser el doble o el triple; entonces es un infinito desigual. En segundo lugar es un infinito que implica límites puesto que hay un máximo y un mínimo. En tercer lugar es un infinito no numérico.

Este infinito tiene un segundo carácter. El espacio entre los dos círculos esta limitado. Más aún, este límite es el que permite definir las condiciones de este infinito. Este espacio limitado implica él mismo una infinidad de distancias, entonces es un infinito que no se puede llamar ilimitado, un infinito que remite a las condiciones de límite. Un infinito no numérico puesto que no es infinito por la multitud de sus partes. Spinoza sostiene la geometría contra el álgebra, cree profundamente en el porvenir de la geometría. Si por ejemplo usted toma una magnitud irracional es el mismo caso. Usted tiene un infinito propiamente geométrico porque lo infinito no depende del número; no es infinito porque haya un número de partes mayor que todo número dado. No es un infinito de la multitud de partes.

Esos tres caracteres son coherentes, pero remiten a tres situaciones diferentes en el spinozismo.

(...) Spinoza hace parte de los filósofos de su tiempo que han dicho que no nacemos ni razonables, ni libres, ni inteligentes. Uno se vuelve razonable o libre a partir de un devenir. Pero no hay autor que sea más indiferente, por ejemplo al problema de la libertad como pertenencia a la naturaleza del hombre; él piensa que nada pertenece del todo a la naturaleza del hombre. Es un autor que piensa todo en términos de devenir. ¿Qué quiere decir devenir razonable, devenir libre? Una vez dicho que no se es, que no se nace libre, o no se nace razonable. Estamos completamente a merced de los encuentros, a merced de las descomposiciones.

Los autores que piensan que somos libres por naturaleza, se hacen una cierta idea de la naturaleza. No podemos decir que somos libres por naturaleza si no nos concebimos como una substancia, es decir como una cosa relativamente independiente. Si nos concebimos como un conjunto de relaciones, y no como una substancia, la proposición "soy libre" esta

estrictamente desprovista de sentido. Al contrario quizá tenga un sentido la pregunta "¿cómo devenir libre?". Igualmente de ser razonable; puede comprenderse si me defino como un animal razonable, desde el punto de vista de la substancia, la definición aristotélica implica que soy una substancia. Si soy un conjunto de relaciones, de las relaciones racionales, diré que razonable esta estrictamente desprovisto de sentido. Entonces si razonable, libre, etc. tienen cualquier sentido solo pueden serlo como resultado de un devenir. Es muy novedoso. Ser lanzado al mundo es, precisamente, correr el riesgo en cada momento de encontrar algo que me descomponga.

De ahí un primer aspecto de la razón. El primer esfuerzo de la razón, en Spinoza, es una especie de esfuerzo extraordinariamente vacilante, tanteador. Es una especie de aprendizaje para evaluar, para tener los signos que me digan un poco cuales relaciones me convienen y cuales relaciones no me convienen. Hay que experimentar, cada uno debe descubrir lo que ama y lo que soporta. Un poco como sucede cuando se toman medicamentos. Hay que hacer selecciones. Hay algo que va más allá de la simple aplicación de la ciencia. Es como aprender una música. Spinoza llamará selección y descomposición a este primer aspecto de la razón. Llegar a encontrar por experiencia con cuales relaciones se componen las mías y sacar las consecuencias, es decir, huir, a cualquier precio y lo más que pueda, del encuentro con relaciones que no me convienen, y componerme al máximo con las relaciones que me convienen. Esta es la primera determinación de la libertad o de la razón. Y entonces es el tema de Rousseau, lo que él llamaría el materialismo del prudente, una especie de arte de componer las situaciones, arte que consiste sobre todo en alejarse de las situaciones que no nos convienen, en entrar en situaciones que nos convienen, ese es el primer esfuerzo de la razón.

A ese nivel no tenemos ningún conocimiento previo, verdaderamente se trata de la experimentación vivida, continuamente me equivoco, y poco a poco se dibuja como una especie de sabiduría que remite a lo que Spinoza decía desde el principio, a saber, que cada uno tiene una vaga idea de lo que es capaz. Las personas incapaces no son las personas que son incapaces, son las personas que se precipitan sobre eso de lo que no son capaces y dejan escapar eso de lo que son capaces. Spinoza pregunta lo que puede un cuerpo, el tuyo, el mío, y lo que puede un cuerpo es esa especie de experimentación de la capacidad. Al mismo tiempo es necesario construir esta capacidad y no tener un saber previo. Nadie sabe de que es capaz.

Pienso en la bella época del existencialismo, inmediatamente después de la guerra. Había un tema que Jaspers había planteado y que era muy profundo. El distinguía dos tipos de situaciones: las situaciones límite y las situaciones simplemente cotidianas. Las situaciones límite pueden caernos encima todo el tiempo, simplemente son las situaciones que no podemos conocer de entrada. Alguien que no ha sido torturado no puede tener idea de si soportará el golpe o no. Aprendo en el último momento, a veces demasiado tarde, de que era capaz. E inversamente, muchas personas mueren y no supieron nunca de que eran capaces. Son las sorpresas.

Ninguna ciencia previa. Comprendemos lo que Spinoza quiere decir. La ciencia, vamos a llegar, quizá, a una ciencia de las relaciones, será una extraña ciencia. No una ciencia teórica. La teoría hará parte, pero, verdaderamente, será una ciencia vital. Por el momento solo podemos guiarnos por signos. El signo es un lenguaje locamente ambiguo. El lenguaje de los signos es el lenguaje de lo equívoco. Es la equivocidad. Un signo siempre tiene muchos sentidos. Spinoza siempre definía el signo, englobando todo tipo de signos, por la equivocidad. El signo es la expresión equívoca. Los signos, son los signos del lenguaje, que

son fundamentalmente equívocos, según Spinoza, y de otra parte hay signos de Dios, los signos proféticos, y de otra parte hay signos de la sociedad: recompensas, castigos, etc. Signos proféticos, signos sociales, signos lingüísticos, son los tres grandes tipos de signos. Ahora bien, cada vez es el lenguaje de la equivocidad. Estamos forzados a partir de ahí, a pasar por ahí, para construir nuestro aprendizaje, es decir para seleccionar nuestras alegrías, eliminar nuestras tristezas, es decir avanzar en una especie de aprehensión de las relaciones que se componen.

Llegar a un conocimiento aproximativo, por signos, de las relaciones que me convienen y de las relaciones que no me convienen. Entonces el primer esfuerzo de la razón es exactamente hacer lo que está en mi poder para aumentar mi potencia de actuar, es decir para experimentar las alegrías pasivas, para experimentar las alegrías-pasiones. Las alegrías-pasiones aumentan mi potencia de actuar en función de los signos todavía equívocos, cuando no poseo esta potencia.

Este aprendizaje, ¿cómo puede llevarme a un estado seguro, en el que estoy más seguro de mi mismo, es decir en el que devengo razonable, o devengo libre? Lo veremos la próxima vez.

Spinoza
17/02/1981

Traducteur : Ernesto Hernández B.
epropal@col2.telecom.com.co

Para analizar las diferentes dimensiones de la individualidad, había intentado desarrollar este tema de la presencia del infinito en la filosofía del siglo XVII, y bajo que forma se presentaba este infinito. Es un tema muy vago y yo quisiera extraer los temas concernientes a la naturaleza, esta concepción del individuo, esta concepción infinitista del individuo. Spinoza da una expresión perfecta y como llevada al límite de temas dispersos en otros autores del siglo XVII. Yo quisiera decir tres cosas, en todas sus dimensiones, del individuo tal como lo presenta Spinoza. De una parte, es una relación, de otra parte, es potencia, y en fin es modo. Pero un modo muy particular. Un modo que se podría llamar modo intrínseco.

El individuo como relación nos remite a todo un plano que puede ser designado bajo el nombre de composición (compositio). Si todo individuo son relaciones, hay una composición de los individuos entre ellos, y la individuación no es separable de ese movimiento de la composición.

Segundo punto, el individuo es potencia (potentiae). Este es el segundo gran concepto de la individualidad. Ya no la composición que remite a las relaciones, sino la potencia.

El modus intrinsecus lo encontramos muy frecuentemente en la edad media, en ciertas tradiciones, bajo el nombre de gradus. El grado. El modo intrínseco o el grado.

Hay algo común a estos tres temas: por esto el individuo no es substancia. Si es relación no es substancia porque la substancia concierne a un termino y no a una relación. La substancia es terminus, es un término. Si es potencia no es substancia ya que, fundamentalmente, lo que es substancia es la forma. La forma es llamada substancial. Y en fin, si es grado no es substancia ya que todo grado remite a una cualidad que la substancia gradúa, todo grado es grado de una

cualidad. Ahora bien, lo que determina una substancia es una cualidad, pero el grado de una cualidad no es substancia.

Vemos que todo esto gira alrededor de la misma intuición del individuo como no siendo substancia. Comienzo por el primer carácter: el individuo es relación. Quizá es la primera vez en la historia del individuo en que va a dibujarse una tentativa por pensar la relación en estado puro. Pero ¿Qué quiere decir la relación en estado puro? ¿Es posible, de cierta manera, pensar la relación independientemente de sus términos? ¿Qué quiere decir una relación independientemente de sus términos? Ya había habido una tentativa muy fuerte en Nicolás de Cusa. En muchos de sus textos que encuentro muy bellos, hay una idea que retomaremos ahora. Me parece que es en él que aparece fundamentalmente, a saber, que toda relación es medida, solo que toda medida, toda relación, se hunde en el infinito. El se ocupaba mucho de la medida de los pesos, del peso, como la medida relativa de dos pesos remitiendo a una medida absoluta, y que la medida absoluta pone en juego el infinito. Se trata del tema de que hay una inmanencia de la relación pura y del infinito. Se entiende por relación pura la relación separada de sus términos. Entonces, por esto es supremamente difícil pensar la relación independientemente de sus términos. No porque esta sea imposible, sino porque pone en juego una inmanencia mutua del infinito y de la relación.

El intelecto ha sido frecuentemente definido como la facultad de plantear relaciones. Precisamente en la actividad intelectual hay una especie de infinito implicado. La implicación del infinito por la actividad intelectual se haría al nivel de la relación. ¿Qué quiere decir esto? Sin duda habrá que esperar el siglo XVII para encontrar un primer estatuto de la relación independientemente de sus términos. Es lo que buscaran muchos de los filósofos desde el renacimiento, incluso con los medios matemáticos de los que disponen.

Eso va a ser llevado a una primera perfección gracias al cálculo infinitesimal. El cálculo infinitesimal pone en juego un cierto tipo de relación ¿Cuál? El método del agotamiento era como una especie de prefiguración del cálculo infinitesimal. La relación a la cual el cálculo infinitesimal da un estatuto solido, es lo que se llama una relación diferencial, y una relación diferencial es del tipo dy/dx=, ya veremos a que es igual.

¿Cómo definir esa relación dy=? Lo que se llama dy/dx es una cantidad infinitamente pequeña, o lo que se llama una cantidad desvaneciente. Una cantidad más pequeña que toda cantidad dada o dable. dy será más pequeña que cualquier cantidad de y que se de. Entonces puedo decir que dy como cantidad desvaneciente es estrictamente igual a cero con relación a y. Igualmente dx es estrictamente igual a cero con relación a x. dx es la cantidad desvaneciente de x. Entonces, puedo escribir, y los matemáticos escriben dy/dx = 0/0. Es la relación diferencial.

Si llamo a y una cantidad de abscisas, y x una cantidad de ordenadas, diría que dy=0 con relación a las abscisas, dx=0 con relación a las ordenadas. dy/dx=0 ¿qué es igual a cero?

Evidentemente no. dy no es nada con relación a y, dx no es nada con relación a x, pero dy sobre dx no se anulan. La relación subsiste y la relación diferencial se presentará como la subsistencia de la relación cuando los términos se desvanecen. Ellos han encontrado la convención matemática que les permite tratar las relaciones independientemente de sus términos. Ahora bien, ¿cuál es esta convención matemática? Resumo. Es lo infinitamente pequeño. La relación pura implica entonces necesariamente lo infinito bajo la forma de lo infinitamente pequeño pues la relación pura será la relación diferencial entre cantidades

infinitamente pequeñas. Al nivel de la relación diferencial se expresa en estado puro la inmanencia recíproca del infinito y de la relación dy/dx= 0/0 pero 0 no es cero.

En efecto, lo que subsiste cuando y y x se anulan bajo la forma dy y dx, lo que subsiste es la relación dy/dx que no es nada. Ahora bien esta relación dy/dx, ¿qué designa? ¿a qué es igual? Se dirá dy/dx igual a z, es decir ya no concierne a nada de y o de x, puesto que es y y x bajo la forma de cantidades desvanecientes. Cuando usted tiene una relación dy/dx desarrollada a partir del círculo, esa relación dy/dx= 0/0 no concierne a nada del círculo, sino remite a una tangente llamada trigonométrica.

Comprendemos que dy/dx= z es decir que la relación que es independiente de lo términos va a designar un tercer término y va a servir a la medida y a la determinación de un tercer término: la tangente trigonométrica. Puedo decir, en ese sentido, que la relación infinita, es decir la relación entre infinitamente pequeño, remite a algo finito. La inmanencia mutua de lo infinito y de la relación esta en lo finito. En lo finito mismo hay inmanencia de la relación y de lo infinitamente pequeño. Para reunir esos tres términos, la relación pura, el infinito y lo finito, diría que la relación diferencial dy/dx tiende hacia un límite, y ese límite es z, es decir la determinación de la tangente trigonométrica. Estamos en un nudo de nociones de extraordinaria riqueza. Después, cuando los matemáticos dirán no, es bárbaro interpretar el cálculo infinitesimal por lo infinitamente pequeño, eso no es así. Quizá tengan razón desde cierto punto de vista, pero es plantear muy mal el problema. El hecho es que el siglo XVII, por su interpretación del cálculo infinitesimal, encuentra un medio de soldar tres conceptos claves, a la vez para las matemáticas y para la filosofía.

Esos tres conceptos clave son los conceptos de infinito, de relación y de límite. Entonces, si extraigo una formula del infinito del siglo XVII, diría que algo finito implica una infinidad bajo una cierta relación. Esta formula puede parecer muy insulsa: algo finito implica lo infinito bajo una cierta relación, de hecho es extraordinariamente original. Marca un punto de equilibrio del pensamiento del siglo XVII, entre lo infinito y lo finito, por una nueva teoría de las relaciones. Entonces cuando, después, esos tipos consideran como viniendo de ellos el que, en la menor dimensión finita hay lo infinito; cuando hablan de la existencia de Dios todo el tiempo, -pero esto es muchísimo más interesante de lo que se cree-, no se trata finalmente de Dios, se trata de la riqueza de esta implicación de conceptos: relación, infinito, límite.

¿En qué el individuo es relación? Vamos a encontrar al nivel del individuo finito un límite. Eso no impide que haya infinito, eso no impide que haya relaciones y que esas relaciones se componen, que las relaciones de un individuo se componen con otro, y hay siempre un límite que marca la finitud del individuo, y hay siempre un infinito de un cierto orden que esta cogido por la relación.

Es una extraña visión del mundo. No solo piensan así, ven así. Era su gusto, era su manera de tratar las cosas. Cuando aparecen los microscopios, hay ven una confirmación: el microscopio es el instrumento que nos da un presentimiento sensible y confuso de esta actividad del infinito bajo toda relación finita. Y el texto de Pascal sobre el infinito, también el es un gran matemático, pero cuando tiene la necesidad de hacernos saber como ve el mundo, no tiene necesidad de todo su saber matemático, los dos se acomodan. Entonces Pascal puede hacer su texto sobre los dos infinitos sin ninguna referencia a algo que sea matemático. Dice dos cosas extremadamente simples pero originales. Y, en efecto, la originalidad esta en esta manera de soldar tres conceptos: relación, límite, infinito.

Eso hace un extraño mundo. Nosotros, ya no pensamos así. Ha cambiado todo un sistema de convenciones matemático, pero solo ha cambiado, hay que comprenderlo, porque los matemáticos modernos puntúan también sus conceptos sobre conjuntos de nociones de otro tipo, pero igualmente originales.

(Continuando una observación) El límite hacía el cual tiende la relación es la razón de conocer la relación como independiente de sus términos, es decir dx y dy, y el infinito, lo infinitamente pequeño, es la razón de ser de la relación, en efecto, es la razón de ser de dy/dx.

La formula de Descartes: el infinito concebido y no comprendido. No comprendemos el infinito porque él es incomprensible , pero se lo concibe. Es la gran formula de Descartes: podemos concebirlo clara y distintamente, pero comprenderlo es otra cosa. Entonces, lo concebimos, hay una razón de conocimiento del infinito. Hay una razón de conocer que es distinta de la razón de ser. Comprender, eso sería coger la razón de ser, pero no podemos coger la razón de ser del infinito porque sería necesario ser adecuado a Dios; ahora bien, nuestro entendimiento es simplemente finito. Al contrario, se puede concebir el infinito, concebirlo clara y distintamente, entonces se tiene una razón de conocerlo.

Los ejercicios prácticos en filosofía deberían ser las experiencias de pensamiento. Es una noción alemana: las experiencias que solo se pueden hacer por el pensamiento.

Pasemos al segundo punto. He debido invocar la noción de límite. En efecto, para dar cuenta de la inmanencia del infinito en la relación, vuelvo sobre el punto precedente. La lógica de las relaciones, es fundamental para la filosofía, y, la filosofía francesa nunca ha estado muy interesada en este aspecto. Pero la lógica de las relaciones ha sido una de las grandes creaciones de los ingleses y de los americanos. Pero hay dos estadios. El primer estadio es anglo-sajón, es la lógica de las relaciones tal como se hace a partir de Russel, al final del siglo XIX. Ahora bien, esta lógica de las relaciones pretende fundarse sobre esto: la independencia de la relación con relación a sus términos, pero esta independencia, esta autonomía de la relación con relación a sus términos se funda sobre consideraciones finitas. Se fundan sobre un finitismo. Russel tiene igualmente un periodo atomista para desarrollar su lógica de las relaciones.

Ese estadio había sido preparado por un estadio muy diferente.

El gran estadio clásico de la teoría de las relaciones no es como se dice; se dice que antes ellos confundían lógica de las relaciones y lógica de la atribución. Confundían dos tipos de juicio: los juicios de relación (Pedro es más pequeño que Pablo), y los juicios de atribución (Pedro es amarillo o blanco), entonces ellos no tenían conciencia de las relaciones. No es asi, del todo.

En el pensamiento llamado clásico, hay una toma de conciencia fundamental de la independencia de la relación con relación a sus términos, solo esta toma de conciencia pasa por lo infinito. El pensamiento de la relación como pura relación solo puede hacerse por referencia al infinito. Es una de las grandes originalidades del siglo XVII.

Vuelvo a mi segundo tema: el individuo es potencia. El individuo no es forma, es potencia. ¿Por qué se encadena? Es que lo que acabo de decir sobre la relación diferencial 0/0 no es igual a cero, sino tiende hacía un límite.

Cuando decimos eso, la tensión hacía un límite, toda esa idea de la tendencia en el siglo XVII, que encontramos en Spinoza al nivel de un concepto spinozista, el de conatus. Cada cosa tiende a perseverar en su ser. Cada cosa se esfuerza. En latín esforzarse se dice conor, el esfuerzo o la tendencia, el conatus. Entonces el límite esta definido en función de un esfuerzo, y la potencia es la tendencia misma o el esfuerzo en tanto que tiende a un límite. Tender hacía un límite, esa es la potencia. Concretamente viviremos como potencia todo lo que esta cogido bajo el aspecto de tender hacía un límite.

Si el límite esta cogido a partir de la noción de potencia, a saber tender hacía un límite, en términos de un cálculo infinitesimal de los más rudimentarios, el polígono que multiplica sus lados tiende hacía un límite que es la línea curva. El límite es precisamente el momento en que la línea angular, a fuerza de multiplicar sus lados, tiende al infinito. La tensión hacía un límite ahora implica el infinito. El polígono, en tanto que multiplica sus lados al infinito, tiende hacía el círculo.

En la noción de límite, ¿Qué cambio se hace intervenir?

El límite era una noción bien conocida. No se hablaba de tender hacía un límite. El límite es un concepto filosófico clave. Hay una verdadera mutación en la manera de pensar un concepto. Límite ¿qué era? En griego, es "peras". De la manera más simple, el límite son los contornos. Los términos. Los geómetros. El límite es un término, un volumen tiene por límite las superficies. Por ejemplo, un cubo esta limitado por seis cuadrados. Un segmento de recta esta limitado por dos puntos. Platón tiene una teoría del límite en el Timeo: las figuras y sus contornos. ¿Por qué esta concepción del límite como contorno puede ser considerada como en la base de lo que se podría llamar una cierta forma de idealismo? El límite es el contorno de la forma, sea una forma puramente pensada o sea sensible, de todas maneras se llamará límite al contorno de la forma, y eso se concilia muy bien con un idealismo porque, si el límite es el contorno de la forma, despues de todo qué puede hacerme lo que hay entre los límites. Siempre que ponga arena, bronce o materia pensada, materia inteligible, entre mis límites, siempre sera un cubo o un círculo. En otros términos, la esencia es la forma misma relacionada a su contorno. Yo podría hablar de círculo puro porque hay un puro contorno del círculo. Podría hablar de un cubo puro, sin precisar de cual se trata. Las llamaría idea del círculo, idea del cubo. De ahí la importancia del peras (contorno) en la filosofía de Platón donde la idea será Date: Mon, 04 Aug 1997 09:00:49 -0500 From: "Ernesto Hernández B." Organization: Propal MIME-Version: 1.0 To: rpinhas@imaginet.fr Subject: Traducciones Deleuze la forma relacionada a su contorno inteligible.

En otros términos, en la idea del límite-contorno, la filosofía griega encuentra una confirmación fundamental para su propia abstracción. No que sea más abstracta que otra filosofía, sino que ve la justificación de la abstractio, tal como la concibe, a saber la abstracción de las ideas.

Desde entonces el individuo será la forma relacionada a su contorno. Si yo busco sobre que se aplica concretamente una tal concepción, diría, a propósito de la pintura, por ejemplo, que la forma relacionada a su contorno, es un mundo táctil-óptico. La forma óptica esta relacionada, lo estaría por el ojo, a un contorno táctil. Entonces puede ser el dedo del espíritu puro, el contorno tiene forzosamente una especie de referencia táctil, y si se habla del círculo o del cubo como una idea pura, en la medida en que se la define por su contorno y se relaciona la forma inteligible a su contorno, hay una referencia -por indirecta que sea-, a una

determinación táctil. Es completamente falso definir el mundo griego como el mundo de la luz, es un mundo óptico, pero no del todo un mundo óptico puro. El mundo óptico que promete Grecia esta ya suficientemente atestiguado por la palabra de la que ellos se sirven para hablar de la idea: EIDOS. Eidos es un término que remite a la visibilidad, a lo visible. La visión del espíritu, pero esta visión del espíritu no es puramente óptica. Es táctil-óptica. ¿Por qué? Porque la forma visible esta relacionada, aunque sea indirectamente, al contorno táctil.

No es sorprendente que alguien que reacciona contra el idealismo platónico, a nombre de una cierta inspiración tecnológica, sea Aristóteles. Pero si consideramos a Aristóteles, la referencia táctil del mundo óptico griego aparece con toda su evidencia en una teoría muy simple que consiste en decir que la substancia, o que las substancias sensibles son un compuesto de forma y de materia, y que la forma es esencial. Y la forma es relacionada a su contorno, y Aristóteles invoca constantemente la experiencia del escultor. La estatuaria tiene la mayor importancia en ese mundo óptico; es un mundo óptico pero de escultura, es decir donde la forma esta determinada en función de un contorno táctil. Sucede como si la forma visible fuera impensable fuera de un molde táctil. Ese es el equilibrio griego. Es el equilibrio griego táctil-óptico.

El eidos está cogido por el alma. El eidos, la idea pura, evidentemente solo es atrapable por el alma pura. Como del alma pura, nosotros no podemos hablar, según Platón mismo, más que por analogía en consideración a que nuestra alma solo la experimentamos en la medida en que está ligada a un cuerpo, solo podemos hablar de ella por analogía. Entonces, desde el punto de vista de la analogía, yo tendría que decir, de acuerdo, el alma pura es quien coge la idea pura. Nada corporal. Es una captura puramente intelectual o espiritual. Pero esta alma pura que coge la idea, ¿Procede a la manera de un ojo, o procede también a la manera de un tacto? Tocar sería entonces puramente espiritual, como el ojo que sería igualmente espiritual. Ese ojo es el tercer ojo. Sería una manera de decirlo, pero él necesita la analogía. Platón necesita razonamientos analógicos. Entonces toda mi observación consiste en decir que el alma pura no tiene mas de ojo que de tacto, esta en relación con las ideas. Pero eso no impide que el filósofo, para hablar de esta aprehensión de la idea por el alma, deba preguntarse ¿cuál es el rol de un analogon del ojo y de un analogon del tacto? Un análogo de ojo y un análogo de tacto en la captura de la idea. Hay esas dos análoga pues la idea esta constantemente ... (...)

Esa era la primera concepción del límite-contorno. Ahora bien ¿qué pasa cuando, unos siglos más tarde, se hace del límite otra concepción, y nos llegan los más diversos signos?

Primer ejemplo, con los estoicos. Toman muy violentamente a Platón. Los estoicos, no son griegos, están en los contornos del mundo griego. Y este mundo a cambiado mucho. Esta el problema de como hacer el mundo griego, después de Alejandro. Aquí los estoicos atacan a Platón, hay una nueva corriente oriental. Los estoicos nos dicen que Platón y las Ideas, que n eso no es lo que necesitamos, es una concepción insostenible. ¿Qué es el contorno de algo? Los estoicos dicen es no-ser. El contorno de algo, es precisamente donde la cosa deja de ser. El contorno del cuadrado no esta del todo hay donde termina el cuadrado. Vemos que es una objeción muy fuerte. Toman al pie de la letra ese platonismo que he esbozado muy sumariamente, a saber que la forma inteligible es la forma relacionada a un tacto espiritual, es decir es la figura relacionada al contorno. Ellos dirán, como Aristóteles, que el ejemplo del escultor es completamente artificial. La naturaleza nunca procede por moldeado. Esos ejemplos no son pertinentes, dicen ellos. ¿En qué caso la naturaleza procede con moldes? Habría que contarlos, seguramente en los fenómenos superficiales la naturaleza procede con moldes. Se llaman fenómenos superficiales precisamente porque afectan las superficies, pero

la naturaleza, en profundidad, no procede con moldes. Tengo la fortuna de tener un niño que se me parece. No he dado un molde. Recordemos que los biólogos, hasta el siglo XVIII, están aferrados a la idea del molde. Ellos han insistido sobre el espermatozoide análogo a un molde, eso no es muy razonable. Buffon sobre este asunto tenía grandes ideas; decía que si se quiere comprender algo en la producción de lo viviente, sería necesario elevarse hasta la idea de molde interior. El concepto de Buffon , "molde interior", podría servirnos. ¿Qué quiere decir esto? Es molesto porque se podría también hablar de una superficie masiva. El dice que el molde interior es un concepto contradictorio. Hay casos en que se esta obligado a pensar con conceptos contradictorios. El molde, por definición, es exterior. No se moldea lo interior, es decir, que para lo viviente, el tema del molde no funciona. Sin embargo hay un límite de lo viviente. Los estoicos sostienen algo muy fuerte, la vida no procede por moldeado. Aristóteles ha tomado ejemplos artificiales. Y sobre Platón se desenfrenan: la idea de cuadrado, como si no tuviera importancia que estuviera hecho en madera, o en mármol, o en lo que usted quiera. Pero eso cuenta mucho. Cuando se define una figura por sus contornos, dicen los estoicos, en ese momento todo lo que pasa al interior no tiene importancia. A causa de esto, dicen, Platón ha podido abstraer la idea pura. Denuncian una especie de juego de manos. Y lo que dicen deja de ser simple: están haciendo otra imagen del límite. ¿Cuál es su ejemplo, opuesto a la figura óptica-táctil? Van a oponer problemas de vitalidad. ¿Dónde se detiene la acción? En el contorno. Pero eso no tiene ningún interés. La cuestión no es donde se detiene una forma, porque esta es una cuestión abstracta y artificial. La verdadera cuestión es: ¿Dónde se detiene una acción?

¿Toda cosa tiene un contorno? Bateson, que es un genio, ha escrito un pequeño texto que se llama "toda cosa tiene un contorno". Tomemos la expresión "fuera del sujeto", es decir en el afuera del sujeto. ¿Quiere decir esto que el sujeto tiene un contorno? Quizá. Sino ¿qué quiere decir fuera de los límites? A primera vista eso tiene aire espacial. Pero ¿es el mismo espacio? ¿El fuera de los límites y el fuera del contorno pertenecen al mismo espacio? ¿La conversación o mi curso de hoy tiene un contorno? Mi respuesta es si. Se puede tocarlo.

Volvamos a los estoicos. Su ejemplo favorito es: ¿hasta dónde va la acción de una semilla? Una semilla de girasol perdida en un muro es capaz de hacer saltar ese muro. Una cosa que tenía en sí un pequeño contorno. ¿hasta dónde va la semilla de girasol, quiere decir, hasta dónde va su superficie? No, su superficie esta ahí donde termina la semilla. En su teoría del enunciado, dirán que eso enuncia exactamente lo que la semilla no es. Es decir ahí donde la semilla ya no es, pero sobre lo que es la semilla eso no nos dice nada. Dirán de Platón que, con su teoría de las ideas, el nos dice muy bien lo que las cosas no son, pero no nos dice nada sobre lo que las cosas son.

Los estoicos salen triunfantes: las cosas son de los cuerpos.

De los cuerpos y no de las ideas. Las cosas son de los cuerpos, eso quiere decir que las cosas son acciones. El límite de algo es el límite de su acción y no el contorno de su figura. Un ejemplo aún más simple: usted camina en el bosque tupido, tiene miedo. En fin usted avanza y poco a poco el bosque se aclara, esta contento. Usted llega a un punto y dice "uff, he aquí el lindero". El lindero del bosque es un límite. ¿Eso quiere decir que el bosque se define por su contorno? ¿Es un límite de qué? ¿Es un límite de la forma del bosque? Es un límite de la acción del bosque, es decir que el bosque que tenía tanta potencia llega al límite de su potencia, ya no puede agarrarse a la tierra, se aclara, se despeja.

Lo que muestra que no es un contorno, es que usted no puede asignar el momento preciso en

que ya no es bosque. Había tendencia, y esta vez el límite no es separable de una especie de tensión hacía el límite. Es un límite dinámico que se opone al límite contorno. La cosa solo tiene el límite de su potencia o de su acción. La cosa es entonces potencia y no forma. El bosque no se define por una forma, se define por una potencia: potencia de hacer proliferar a los árboles hasta el momento en que ya no puede más. La única pregunta por hacer al bosque es: ¿cuál es tu potencia? Es decir: ¿hasta dónde iras?

He aquí lo que los estoicos descubren y que los autoriza a decir: todo es cuerpo. Cuando dicen que todo es cuerpo, no quieren decir que todo es cosa sensible, porque entonces no saldrían del punto de vista platónico. Si definieran la cosa sensible por forma y contorno, eso no tendría ningún interés.

Cuando dicen que todo es cuerpo, por ejemplo un círculo no se extiende en el espacio de la misma manera si es de madera o si es de mármol. Aún más, todo es cuerpo, significará que un círculo rojo y un círculo azul no se extienden en el espacio de la misma manera. Entonces esta la tensión.

Cuando dicen que todas las cosas son cuerpos, quieren decir que todas las cosas se definen por "tonos", el esfuerzo contraído que define la cosa. La especie de contracción, la fuerza embrionaria que esta en la cosa, si usted no la encuentra, usted no conoce la cosa. Lo que Spinoza retomara con la expresión "¿qué es lo que puede un cuerpo?".

Otros ejemplos. Después de los estoicos, al inicio del cristianismo, se desarrolla un tipo de filosofía extraordinaria: la escuela neo-platónica. El prefijo neo está particularmente bien fundado. Apoyándose sobre textos de Platón extremadamente importantes los neo-platónicos van a descentrar completamente el platonismo. Si bien, en cierto sentido, se podría decir que ya estaba en Platón. Solo que estaba como cogido en un conjunto que no era ese.

A Plotino, se lo ha compilado en las Eneadas. Ojeemos la Eneada cuatro, libro cinco. Veremos una especie de prodigioso curso sobre la luz. Texto prodigioso donde Plotino va a intentar mostrar que la luz no puede ser comprendida ni en función del cuerpo emisor, ni en función del cuerpo receptor. Su problema es que la luz hace parte de esas cosas raras que van a ser, para Plotino, las verdaderas cosas ideales. No podemos decir que comienza allí y termina allá. ¿Dónde comienza una luz? ¿Dónde termina una luz?

¿Por qué no se podía decir la misma cosa tres siglos antes? ¿Por qué aparece en el mundo llamado alejandrino? Es un manifiesto para un mundo óptico puro. La luz no tiene límite táctil, y sin embargo tiene un límite. Pero no es un límite tal que yo pueda decir que comienza aquí y termina allá. No puedo decir esto. En otros términos, la luz va hasta donde va su potencia.

Plotino es hostil a los estoicos, se llama platónico. Pero presentía la especie de giro del platonismo que se estaba haciendo. Con Plotino comienza, en filosofía, un mundo óptico puro. Las idealidades serán ópticas. Serán luminosas, sin ninguna referencia táctil. Desde entonces el límite es de otra naturaleza. La luz explora las sombras. ¿La sombra hace parte de la luz? Si, hace parte de la luz, y tendremos una gradación luz-sombra que desarrollará el espacio. Encontramos que, más profundamente que el espacio, hay espacialización. Eso no lo sabía Platón. Si leemos los textos de Platón sobre la luz, en "la República", final del libro seis, y enfrentamos los textos de Plotino, veremos que había algunos siglos entre un texto y otro. Hay matices. Ya no es el mismo mundo. Sabemos con certidumbre, antes de saber por que,

que la manera en que Plotino extrae sus textos de Platón, desarrolla para el un tema de luz pura. Eso no podría ser en Platón. Una vez más, el mundo de Platón no era un mundo óptico, sino un mundo táctil-óptico. El descubrimiento de una luz pura, de la suficiencia de la luz para constituir un mundo, implica que, bajo el espacio, se haya descubierto la espacialización. Esa no es una idea platónica, aún en el "Timeo". El espacio captado como el producto de una expansión, es decir que el espacio es segundo con relación a la expansión y no primero. El espacio es el resultado de una expansión, esa es una idea que, para un griego clásico, sería incomprensible. Es una idea venida de Oriente. Que la luz sea espacializante: no es ella la que esta en el espacio, ella constituye el espacio. No es una idea griega.

Todavía unos siglos después estalla una forma de arte que tiene una gran importancia, el arte bizantino. Es un problema para los críticos de arte que buscan en que el arte bizantino permanece ligado al arte griego clásico, y desde otro punto de vista rompe completamente con el arte griego clásico. Si tomo al mejor crítico en este aspecto, Rigel, él dice algo riguroso, en el arte griego vemos un primado del primer plano. La diferencia entre el arte griego y el arte egipcio, es que en el arte griego se hace la distinción de un primer plano y un segundo plano, mientras que, a grosso modo, en el arte egipcio los dos están sobre el mismo plano. El bajo-relieve. Resumo muy sumariamente. El arte griego es el templo griego, es el advenimiento del cubo. En los egipcios era la pirámide, las superficies planas. Lo que pongamos esta siempre sobre una superficie plana. Es diabólico pues es una manera de esconder el volumen. Ellos ponen el volumen en un pequeño cubo que es el cuarto funerario, y ponen las superficies planas, los triángulos isósceles para esconder el cubo. Los egipcios tienen vergüenza del cubo. El cubo es el enemigo, es lo negro, lo oscuro, lo táctil. Los griegos inventan el cubo. Hacen templos cúbicos, es decir separan el primer plano y el segundo plano. Pero, dice Rigel, hay un primadi del primer plano, y este primado esta ligado a la forma porque la forma tiene contorno. Por eso él definirá el mundo griego como un mundo táctil-óptico. Los bizantinos son muy curiosos. Anidan los mosaicos, los alejan. No hay profundidad en el arte bizantino, y por una razón muy simple, la profundidad esta entre la imagen y yo. Toda la profundidad bizantina es el espacio entre el espectador y el mosaico. Si usted suprime este espacio es como si mirara un cuadro fuera de toda condición de percepción, es odioso.

Los bizantinos dan un enorme golpe de fuerza. Ponen el privilegio en el segundo plano, y toda la figura va a salir del segundo plano. Toda la imagen va a salir del segundo plano. Pero en ese momento, como por azar, la formula de la figura o de la imagen no es ya forma-contorno. Forma-contorno, lo era para la escultura griega. Y sin embargo hay un límite, y contornos, pero no es ya lo que actúa, no es por eso que actúa la obra, contrariamente a lo estatuario griego donde el contorno capta la luz. Para el mosaico bizantino es la luz-color, es decir que lo que define, lo que marca los límites, no es la forma-contorno, sino la pareja luz-color, es decir que la figura prosigue hasta donde va la luz que ella capta o emite, y hasta donde va el color del que esta compuesta.

El efecto sobre el espectador es prodigioso, a saber que un ojo negro va exactamente hasta donde ese negro irradia. De ahí la expresión de esas figuras donde el rostro es devorado por los ojos.

En otros términos no hay un contorno de la figura, hay una expansión de la luz-color. La figura ira hasta donde actúa por luz y por color. Es la inversión del mundo griego. Los griegos no habían sabido o querido proceder a esta liberación de la luz y del color. Con el arte bizantino se liberan el color y la luz con relación al espacio, porque ellos descubren que el color y la luz son espacializantes. Entonces el arte no debe ser un arte del espacio, debe ser un

arte de la espscialización del espacio. Entre el arte bizantino y los textos, un poco anteriores, de Plotino sobre la luz, hay una resonancia evidente. Se afirma una misma concepción del límite.

Hay un límite-contorno y hay un límite-tensión. Hay un límite-espacio y hay un límite-espacialización...

e bizantino. Es un problema para los críticos de arte que buscan en que el arte bizantino permanece ligado al arte griego clásico, y desde otro punto de vista rompe completamente con el arte griego clásico. Si tomo al mejor crítico en este aspecto, Rigel, él dice algo riguroso, en el arte griego vemos un primado del primer plano. La diferencia entre el arte griego y el arte egipcio, es que en el arte griego se hace la distinción de un primer plano y un segundo plano, mientras que, a grosso modo, en el arte egipcio los dos están sobre el mismo plano. El bajo-relieve. Resumo muy sumariamente. El arte griego es el templo griego, es el advenimiento del cubo. En los egipcios era la pirámide, las superficies planas. Lo que pongamos esta siempre sobre una superficie plana. Es diabólico pues es una manera de esconder el volumen. Ellos ponen el volumen en un pequeño cubo que es el cuarto funerario, y ponen las superficies planas, los triángulos isósceles para esconder el cubo. Los egipcios tienen vergüenza del cubo. El cubo es el enemigo, es lo negro, lo oscuro, lo táctil. Los griegos inventan el cubo. Hacen templos cúbicos, es decir separan el primer plano y el segundo plano. Pero, dice Rigel, hay un primadi del primer plano, y este primado esta ligado a la forma porque la forma tiene contorno. Por eso él definirá el mundo griego como un mundo táctil-óptico. Los bizantinos son muy curiosos. Anidan los mosaicos, los alejan. No hay profundidad en el arte bizantino, y por una razón muy simple, la profundidad esta entre la imagen y yo. Toda la profundidad bizantina es el espacio entre el espectador y el mosaico. Si usted suprime este espacio es como si mirara un cuadro fuera de toda condición de percepción, es odioso.

Los bizantinos dan un enorme golpe de fuerza. Ponen el privilegio en el segundo plano, y toda la figura va a salir del segundo plano. Toda la imagen va a salir del segundo plano. Pero en ese momento, como por azar, la formula de la figura o de la imagen no es ya forma-contorno. Forma-contorno, lo era para la escultura griega. Y sin embargo hay un límite, y contornos, pero no es ya lo que actúa, no es por eso que actúa la obra, contrariamente a lo estatuario griego donde el contorno capta la luz. Para el mosaico bizantino es la luz-color, es decir que lo que define, lo que marca los límites, no es la forma-contorno, sino la pareja luz-color, es decir que la figura prosigue hasta donde va la luz que ella capta o emite, y hasta donde va el color del que esta compuesta.

El efecto sobre el espectador es prodigioso, a saber que un ojo negro va exactamente hasta donde ese negro irradia. De ahí la expresión de esas figuras donde el rostro es devorado por los ojos.

En otros términos no hay un contorno de la figura, hay una expansión de la luz-color. La figura ira hasta donde actúa por luz y por color. Es la inversión del mundo griego. Los griegos no habían sabido o querido proceder a esta liberación de la luz y del color. Con el arte bizantino se liberan el color y la luz con relación al espacio, porque ellos descubren que el color y la luz son espacializantes. Entonces el arte no debe ser un arte del espacio, debe ser un arte de la espscialización del espacio. Entre el arte bizantino y los textos, un poco anteriores, de Plotino sobre la luz, hay una resonancia evidente. Se afirma una misma concepción del límite.

Hay un límite-contorno y hay un límite-tensión. Hay un límite-espacio y hay un límite-espacialización...

Spinoza
10/03/1981
Infinito, actual, eternidad
Lógica de las relaciones

Confrontación con el comentario de Guéroult

Esta semana y la próxima hablare todavía de Spinoza, y después se termino. A menos que ustedes tengan preguntas por hacer, lo que me gustaría mucho.
Entonces, he aquí mi sueño: que esto sea muy claro para ustedes, esta concepción de la individualidad tal como intentamos extraerla en la filosofía de Spinoza, porque, finalmente, me parece uno de los elementos más novedosos del espinozismo. Es esta manera en que el individuo, como tal, será llevado, relacionado, devuelto en el Ser. Y para intentar hacer comprender esta concepción de la individualidad que me parece tan nueva en Spinoza, vuelvo siempre al tema: es como si un individuo, un individuo cualquiera tuviese tres capas, como si estuviese compuesto de tres capas. Hemos avanzado, al menos, en la primera dimensión, en la primera capa del individuo, y digo: bien, todo individuo tiene una infinidad de partes extensivas. Ese es el primer punto: una infinidad de partes extensivas. En otras palabras, solo hay individuo compuesto. Un individuo simple, creo que, para Spinoza, es una noción sin sentido.
Todo individuo, como tal, está compuesto de una infinidad de partes.
Intento resumir rápidamente: ?qué quiere decir esta idea de que el individuo está compuesto de una infinidad de partes? ?Que son esas partes? Una vez más, es lo que Spinoza llama los cuerpos más simples: todo cuerpo está compuesto de una infinidad de cuerpos muy simples. Pero, ?qué son esos cuerpos muy simples? Hemos llegado a un estatuto muy preciso: no son átomos, es decir cuerpos finitos, y no son indefinidos. ?Qué son? y aquí Spinoza pertenece al siglo XVII. Una vez más, lo que me conmueve del pensamiento del siglo XVII, es la imposibilidad de captar este pensamiento si no se tiene en cuenta una de las nociones más ricas en esa época, y que es una noción a la vez metafísica, física, matemática, etc.: la noción de infinito actual. El infinito actual no es ni finito ni indefinido. Lo finito significa, ante todo, o remite a, si busco la formula de lo finito, es: hay un momento en el que debes detenerte. Es decir cuando usted analiza algo, hay un momento en el que usted debe detenerse. Pongamos, y durante mucho tiempo, ese momento de lo finito, ese momento fundamental de lo finito que marca la necesidad de los términos finitos, todo eso ha inspirado al atomismo desde Epicuro, desde Lucrecio: el análisis encuentra un límite, este límite es el átomo. El átomo justifica un análisis finito. Lo indefinido, va tan lejos como usted vaya, usted no podrá detenerse. Es decir: por lejos que usted lleve el análisis, el término al que llega podrá siempre ser, a su vez, dividido y analizado. Nunca habría último término.
El punto de vista del infinito actual, me parece, del que se ha perdido completamente el sentido, y se lo ha perdido por mil razones, supongo, entre otras por razones científicas, y todo eso... pero lo que me importa, no es por qué se ha perdido ese sentido, es como lograr poder restituir frente a ustedes la manera en que pensaban esos pensadores. Realmente, es fundamental en su pensamiento. Una vez más, si considero que Pascal escribe textos muy representativos del siglo XVII, esos textos serían aquellos sobre el hombre con relación al infinito. Son gente que piensa verdaderamente, naturalmente, filosóficamente, en términos de infinito actual. Ahora bien, esta idea de un infinito actual, es decir ni finito ni indefinido, ?qué nos quiere decir eso? Nos dice: hay últimos términos, hay términos últimos, están los

términos que son los últimos -ven ustedes, esto está contra lo indefinido, no es indefinido porque hay términos últimos, simplemente esos términos últimos están en el infinito. Entonces no es el átomo. No es ni lo finito ni lo indefinido. Lo infinito es actual, lo infinito está en acto. En efecto lo indefinido es, si ustedes quieren, infinito, pero virtual, a saber: ustedes pueden siempre ir más lejos. Aquí no se trata de eso; ellos nos dicen: hay términos últimos, por ejemplo para Spinoza los cuerpos más simples, son términos últimos, términos que son los últimos, que ya no podemos dividir. Simplemente, esos términos son infinitamente pequeños, son los infinitamente pequeños, y eso es lo infinito actual. Miren que se trata de una lucha en dos frentes: a la vez contra el finitismo y contra lo indefinido. ?Qué quiere decir eso? Hay términos últimos, pero no son los átomos, porque son infinitamente pequeños, o como dirá Newton, son los evanescentes, los términos evanescentes. En otros términos, más pequeños que cualquier cantidad dada. ?Qué implica eso? Términos infinitamente pequeños, no podemos tratarlos uno por uno. También allí son un no-sentido: hablar de un término infinitamente pequeño que yo consideraría singularmente, eso no tiene sentido. Los infinitamente pequeños, solo puede ir en colecciones infinitas. Entonces hay colecciones infinitas de infinitamente pequeños. Los cuerpos simples de Spinoza, no existen unos por unos, existen colectivamente, no distributivamente. Existen por conjuntos infinitos. Y no puedo hablar de un cuerpo simple, solo puedo hablar de un conjunto infinito de cuerpos simples. Si bien un individuo no es un cuerpo simple, un individuo, cualquiera que sea, y por pequeño que sea, un individuo tiene una infinidad de cuerpos simples, un individuo tiene una colección infinita de infinitamente pequeños.

Por eso, a pesar de toda la fuerza del comentario de Guéroult sobre Spinoza, no puedo comprender como Guéroult plantea la cuestión de saber si las cantidades llamadas "evanescentes", no tienen ni figura ni tamaño, por una simple razón: eso no tiene sentido. Un infinitamente pequeño no tiene ni figura ni tamaño, un átomo si tiene una figura y un tamaño, pero un término infinitamente pequeño, por definición, no puede tener ni figura ni tamaño: es más pequeño que cualquier tamaño dado. Entonces, ?qué es lo que tiene figura y tamaño? Lo que tiene figura y tamaño, la respuesta es simple, lo que tiene figura y tamaño, es una colección, una colección ella misma infinita de infinitamente pequeños. Eso si, la colección de infinitamente pequeños tiene una figura y un tamaño. Entonces llegamos a este problema: si, pero ?de dónde le vienen esta figura y este tamaño?

Quiero decirles: si los cuerpos simples son todos infinitamente pequeños, ?qué es lo que permite distinguir tal colección infinita de infinitamente pequeños y tal otra colección infinita de infinitamente pequeños? Desde el punto de vista del infinito actual, ?cómo se pueden hacer distinciones en lo infinito actual? O bien ?es qué solo hay una colección, una colección de todos los infinitamente pequeños posibles? Spinoza es muy firme en esto, nos dice: a cada individuo corresponde una colección infinita de cuerpos muy simples, cada individuo está compuesto de una infinidad de cuerpos muy simples. Es necesario, entonces, que yo disponga del medio para reconocer la colección de infinitamente pequeños que corresponden a tal individuo, y la que corresponde a tal otro individuo. ?Cómo se hará esto? Antes de llegar a esta pregunta, intentemos ver como son esos infinitamente pequeños. Ellos entran en colecciones infinitas, y, creo que el siglo XVII ha tenido algo que los matemáticos, con otros medios, con otros procedimientos -no quiero hacer reproches arbitrarios- pero que los matemáticos modernos re-descubrieron con otros procedimientos, a saber: una teoría de los conjuntos infinitos. Los infinitamente pequeños entran en conjuntos infinitos y esos conjuntos infinitos no valen unos por otros, es decir hay distinciones entre conjuntos infinitos. Sea Leibniz, sea Spinoza, toda la segunda mitad del siglo XVII está penetrada por la idea del infinito actual, el infinito actual que consiste en esos conjuntos infinitos de infinitamente

pequeños. Pero entonces, esos términos evanescentes, esos términos infinitamente pequeños, cuales son sus... ?Cómo son? yo quisiera que esto tome una figura un poco concreta. Es evidente que no tienen interioridad. Intento decir de entrada lo que no son, para después decir lo que son. No tienen ninguna interioridad, entran en los conjuntos infinitos, el conjunto infinito puede tener una interioridad, pero sus términos extremos, infinitamente pequeños, evanescentes, no tienen ninguna interioridad, ?qué contituyen? Constituyen una verdadera materia de exterioridad. Los cuerpos simples tienen, los unos con los otros, relaciones estrictamente extrínsecas, relaciones de exterioridad. Forman una especie de materia, siguiendo la terminología de Spinoza, una materia modal, una materia modal de pura exterioridad, es decir: reaccionan los unos sobre los otros, no tienen interioridad, solo tienen relaciones exteriores los unos con los otros. Pero, entonces, vuelvo siempre sobre mi pregunta: si solo tienen relaciones de exterioridad, ?qué permite distinguir a un conjunto infinito de otro? Una vez más, todos los individuos, cada individuo, puedo decir cada individuo puesto que el individuo no es el cuerpo más simple, cada individuo, distributivamente, tiene un conjunto infinito de partes infinitamente pequeñas, esas partes, están actualmente dadas. Pero, ?qué es lo que distingue mi conjunto infinito, el conjunto infinito que vuelve a mi, y el conjunto infinito que vuelve al vecino? De ahí, y ya se insinúa como la segunda capa de la individualidad, esto conduce a preguntar: ?bajo que aspecto un conjunto infinito de cuerpos muy simples pertenece a tal o cual individuo? ?Bajo cuál aspecto?
Bien entendido, tengo un conjunto infinito de partes infinitamente pequeñas, pero ?bajo cuál aspecto me pertenece ese conjunto infinito? ?bajo cuál aspecto un conjunto infinito de cuerpos muy simples pertenece a tal o cual individuo?

Ven ustedes que apenas si he transformado la pregunta, porque cuando pregunto ?bajo cuál aspecto el conjunto infinito me pertenece?, es otra manera de preguntar ?qué es lo que permite distinguir tal conjunto infinito de tal otro conjunto infinito? Una vez más, a primera vista, en el infinito todo debería confundirse, debería ser la noche negra o la luz blanca. ?Qué es lo que hace que yo pueda distinguir los infinitos unos de otros? ?bajo cuál aspecto un conjunto infinito, se dice que me pertenece o pertenece a algún otro?

Me parece que la respuesta de Spinoza es: un conjunto infinito de partes infinitamente pequeñas me pertenece, a mi, y no a otro, en la medida en que ese conjunto infinito efectúa una cierta relación. Es siempre bajo una relación que las partes me pertenecen. Al punto que, si las partes que me componen toman otra relación, en ese momento ya no me pertenecen. Ellas pertenecen a otra individualidad, pertenecen a otro cuerpo. De ahí la pregunta ?cuál es esa relación? ?bajo cuál relación los elementos infinitamente pequeños, se puede decir que pertenecen a algo?

Si yo respondo a la pregunta, ?tengo verdaderamente la respuesta que buscaba! Mostraría cómo, con cuál condición, un conjunto infinito puede decirse que pertenece a una individualidad finita. ?Bajo cuál relación los infinitamente pequeños pueden pertenecer a una individualidad finita? Bueno, la respuesta de Spinoza, si sigo literalmente a Spinoza, es: bajo una cierta relación de movimiento y de reposo. Simplemente estábamos ahí, relación de movimiento y de reposo, sabemos que eso no quiere decir del todo -y que se ha leído demasiado rápidamente el texto-, eso no quiere decir como en Descartes, una suma (lo hemos visto: la relación de movimiento y de reposo, no puede ser la fórmula cartesiana mv, masa-velocidad). No, él no diría "relación". Lo que define al individuo, es entonces una relación de movimiento y de reposo porque es bajo esa relación que una infinidad de partes infinitamente

pequeñas pertenecen al individuo. Y bien ?qué es esa relación de movimiento y de reposo que invoca Spinoza?

Recomienzo una confrontación con el comentario de Guéroult. Guéroult plantea una hipótesis extremadamente interesante, pero yo no comprendo, no comprendo porque plantea esta hipótesis, pero es muy interesante. Dice: finalmente las relaciones de movimiento y de reposo son una vibración. A la vez es una respuesta que me parece muy curiosa. Es necesario que la respuesta sea muy precisa: es una vibración. ?Qué quiere decir eso? Eso quiere decir que lo que define al individuo, al nivel de su segunda capa, a saber la relación bajo la cual las partes le pertenecen, las partes infinitamente pequeñas le pertenecen, es una manera de vibrar. Cada individuo... hombres, eso estaría bien, sería muy concreto, lo que los define a ustedes, a ustedes, a mi, es que se tendría una especie de manera de vibrar, ?por qué no? Porque no... ?qué quiere decir eso? O bien es una metáfora, o bien quiere decir algo. Una vibración, ? a qué remite, en física? Remite en lo más simple, a un fenómeno bien conocido que es el de los péndulos. Hombre, hay la hipótesis de Guéroult parece tomar un sentido muy interesante porque la física, en el siglo XVII, tiene muy avanzado el estudio de los cuerpos en rotación y los péndulos, y principalmente ha fundado una distinción entre los péndulos simples y los péndulos compuestos. Entonces, bueno... en ese momento ven ustedes como la hipótesis de Guéroult devendría esta: cada cuerpo simple es un péndulo simple, y el individuo que tiene una infinidad de cuerpos simples, es un péndulo compuesto. Todos seríamos péndulos compuestos. Eso esta bien, o discos rotando, es una interesante concepción de cada uno de nosotros. ?Qué quiere decir eso? En efecto, un péndulo simple, ?por qué se define? Se define, si ustedes recuerdan vagamente la física, pero una física muy simple, se define de cierta manera por un tiempo, un tiempo de vibración o un tiempo de oscilación. Para quienes lo recuerdan, tenemos la famosa fórmula: t=py raiz de l sobre g, "t" es la duración de la oscilación, "l" la longitud del hilo del que se suspende el péndulo, "g" es lo que se llama en el siglo XVII la intensidad de la pesadez, poco importa... bien lo importante es que en la fórmula, ven ustedes que un péndulo simple tiene un tiempo de oscilación que es independiente de la amplitud de la oscilación, es decir de la distancia entre el punto de equilibrio y el punto en el que se amplia el vástago del péndulo, entonces, de hecho independiente de la amplitud de la oscilación, independientemente de la masa del péndulo -lo que responde muy bien a la situación de un cuerpo infinitamente pequeño, e independientemente del peso del hilo. Peso del hilo, masa del péndulo, solo entran en juego desde el punto de vista del péndulo compuesto. Entonces, parece que en mil aspectos, la hipótesis de Guéroult funciona. Entonces hay que decir: he aquí una respuesta. Eso esta bién. Es una respuesta. Los individuos, para Spinoza, serían especies de péndulos compuestos, compuestos cada uno de una infinidad de péndulos simples. Y lo que definirá a un individuo es una vibración. Bueno.
Entonces hablo con mucha libertad, de este modo, desarrollo esto para quienes se interesan muy técnicamente por Spinoza, los otros pueden retener lo que quieran... A la vez es curioso porque, al mismo tiempo esta hipótesis me atrae, y no veo muy bien por qué. Hay una cosa que me incomoda, y es que es verdad que toda la historia de los péndulos y de los discos giratorios, en el siglo XVII, está muy avanzada; pero justamente si era eso lo que Spinoza quería decir, ?por qué no hace ninguna alusión a esos problemas de vibraciones, ni siquiera en sus cartas? Y después, después, sobre todo el modelo del péndulo no da cuenta, para nada, de algo que me parece esencial, a saber: esa presencia de lo infinito actual y el término "infinitamente pequeño".

Ven pues la respuesta de Guéroult, en tanto comenta a Spinoza, y es: la relación de movimiento y de reposo debe comprenderse como la vibración de un péndulo simple. He

aquí, no digo que yo tenga razón, verdaderamente no... digo: es verdad que cuerpos muy simples -por eso Guéroult tiene necesidad por todas partes de afirmar que los cuerpos muy simples tienen cuando menos, en Spinoza, una figura y un tamaño. Suponemos al contrario -pero no digo que yo tenga razón-, supongo que los cuerpos simples son verdaderamente infinitamente pequeños, es decir no tienen ni figura ni tamaño. En ese momento el modelo del péndulo simple ya no funciona, y no puede ser una vibración la que define la relación de movimiento y de reposo. Al contrario tenemos otra vía, puede ser que después ustedes encuentren otras -seguramente ustedes pueden encontrar otras. La otra vía sería esta: una vez más, vuelvo a mi pregunta, entre términos supuestos infinitamente pequeños, ?qué tipo de relaciones puede haber? La respuesta es simple: entre términos infinitamente pequeños, si comprendemos lo que quiere decir en el siglo XVII infinitamente pequeño, es decir: que no tiene existencia distributiva, pero que necesariamente entra en una colección infinita, bien entre términos infinitamente pequeños, solo puede haber un tipo de relaciones: relaciones diferenciales.
?Por qué? Los términos infinitamente pequeños, son términos evanescentes, es decir las únicas relaciones que pueden tener entre sí los términos infinitamente pequeños, son las relaciones que subsisten cuando los términos se desvanecen. Una pregunta muy simple es: ?que son esas relaciones tales que ellas subsisten cuando sus términos se desvanecen? Hagamos aquí matemáticas muy simples. Veo, si permanezco en el siglo XVII y en cierto estado de las matemáticas, y lo que digo es muy rudimentario, veo que en el siglo XVII se conocen bien tres tipos de relaciones. Hay relaciones fraccionarias que se conocen desde hace mucho tiempo, hay relaciones algebraicas que se conocen -que se presentían desde mucho antes, eso va de sí-, pero que han recibido un estatuto muy firme, en el siglo XVI y XVII -en el siglo XVII con Descartes, es decir en la primera mitad del siglo XVII, la relación algebraica; en fin las relaciones diferenciales, que en el momento de Spinoza y de Leibniz, son la gran cuestión de los matemáticos de esa época.

Doy ejemplos. Quisiera que esto fuera claro para ustedes, aún si lo que hago no son matemáticas, para nada. Ejemplo de relación fraccionaria: 2/3. Ejemplo de relación algebraica: ax+bx = etc. de la que ustedes pueden sacar x/y =. Ejemplo de relación diferencial, lo hemos visto dx/dy=z. Bien, ?qué diferencia hay entre estos tres tipos de relaciones? Yo diría que la relación faccionaria, es muy interesante porque sino no se podría hacer como una escala: la relación fraccionaria es irreductiblemente una relación, ?por qué?

Si digo 2/3, 2/3, una vez más, eso no es un número, ?por qué 2/3 no es un número? Porque no hay número asignable que multiplicado por 3 de 2. Entonces no es un número. Una fracción no es un número, es un complejo de números, que por convención decido tratar como un número; es decir que por convención decido someterlo a las reglas de la adición, de la sustracción, de la multiplicación. Pero evidentemente una fracción no es un número. Una vez que yo encuentre la fracción, puedo tratar los números como fracciones, es decir: una vez que dispongo del simbolismo fraccionario, puedo tratar un número, por ejemplo, como una fracción de 2. Puedo escribir 4/2. 4/2=2. Pero las fracciones, en su irreductibilidad a los números enteros, no son números, son complejos de números enteros. Complejos de números enteros, bueno, entonces la fracción hace surgir una suerte de independencia de la relación con relación a sus términos.

En esta cuestión muy importante de una lógica de las relaciones, todo el punto de partida de una lógica de las relaciones es evidente: ?en qué sentido hay una consistencia de la relación independientemente de sus términos? El número fraccionario nos daría ya como una especie de primera aproximación, pero eso no impide que, en la relación fraccionaria, los términos

deben estar todavía especificados. Los términos deben estar especificados, es decir que usted puede escribir 2/3, pero la relación es entre dos términos: 2 y 3. Es irreductible a esos términos puesto que ella no es un número sino un complejo de números, pero los términos deben estar especificados, los términos deben estar dados. En una fracción, la relación es como independiente de sus términos, si, pero los términos deben estar dados. Un paso más, cuando tengo una relación algebraica del tipo x/y, esta vez ya no tengo términos dados, tengo dos variables. Tengo las variables. Ven ustedes que pasa como si la relación hubiese adquirido un grado de independencia superior con relación a sus términos. Ya no tengo necesidad de asignar un valor determinado. En una relación fraccionaria no puedo escapar a esto: debo asignar un valor determinado a los términos de la relación. Los términos de la relación son las variables. Pero eso no impide que mis variables tengan un valor determinado. En otros términos x y y pueden tener todo tipo de valores singulares, pero deben tener uno. Ven ustedes, en la relación fraccionaria , solo puedo tener un valor singular, o valores singulares equivalentes. En una relación algebraica no tengo necesidad de un valor singular, lo que no impide que mis términos continúen teniendo un valor especificable, y la relación es independiente de cualquier valor particular de la variable, pero no es independiente de un valor determinable de la variable.

Lo novedoso de la relación diferencial, es que se hace como un tercer paso. Cuando digo dy/dx, ustedes recuerdan lo que hemos visto: dy con relación a y es igual a cero; es una cantidad infinitamente pequeña. Dx con relación a x es igual a a cero; entonces puedo escribir, y ellos lo hacen constantemente en el siglo XVII, bajo esta forma dy/dx = 0/0. Ahora bien, la relación 0/0 no es igual a 0. En otras palabras, cuando los términos se desvanecen, la relación subsiste. en este caso los términos entre los cuales se establece la relación no están ni determinados, ni son determinables. Solo está determinada la relación entre sus términos, la lógica da hay un salto, pero un salto fundamental. Se descubre un dominio, bajo esta forma del cálculo diferencial se descubre un dominio en el que las relaciones no dependen de sus términos: los términos son reducidos a términos evanescentes, a cantidades evanescentes, y la relación entre esas cantidades evanescentes no es igual a 0. Al punto que yo escribiría, todo esto es muy sumario: dy/dx=z. ?Qué quiere decir "=z"? Quiere decir, seguramente, que la relación diferencial dy/dx, que se hace entre cantidades evanescentes de y y cantidades evanescentes de x, no nos dice estrictamente nada sobre x y y, pero nos dice algo sobre z. Por ejemplo, aplicada al círculo, la relación diferencial dy/dx nos dice algo sobre la tangente llamada "tangente trigonométrica". Para permanecer en lo más simple, no tengo necesidad de comprender nada, puedo decir dy/dx=z. ?Qué quiere decir eso? Vean que la relación, tal como subsiste cuando los términos se desvanecen, remite a un tercer término, z. Es interesante, debería ser muy interesante: es a partir de aquí que es posible una lógica de las relaciones. ?Qué quiere decir eso? Se dirá de z que es el límite de la relación diferencial. En otros términos la relación diferencial tiende hacia un límite. Cuando los términos de la relación se desvanecen, x y y, y devienen dx y dy, cuando los términos de la relación se desvanecen, la relación subsiste porque tiende hacia un límite: z. Cuando la relación se establece entre términos infinitamente pequeños, no se anula al mismo tiempo que sus términos, tiende a un límite. Es la base del cálculo diferencial tal como se lo comprende e interpreta en el siglo XVII.

Entonces ustedes comprenden evidentemente porque esta interpretación del cálculo diferencial hace uno con la comprensión de un infinito actual, es decir con la idea de cantidades infinitamente pequeñas de términos evanescentes.

Entonces, mi respuesta a la pregunta: pero justamente, ?qué es eso de lo que nos habla

Spinoza cuando habla de relaciones de movimiento y de reposo, de proporciones de movimiento y de reposo, y dice: los infinitamente pequeños, una colección infinita de infinitamente pequeños pertenecen a tal individuo bajo tal relación de movimiento y de reposo? ?qué es esa relación? No podría decir como Guéroult que es una vibración, la cual asimila el individuo a un péndulo; es una relación diferencial. Es una relación diferencial tal que se implica en los conjuntos infinitos, en los conjuntos infinitos de infinitamente pequeños. Y, en efecto, si ustedes retoman la carta de Spinoza sobre la sangre, de la que me he servido mucho, la sangre y los componentes de la sangre, el quilo y la linfa, ?qué nos quiere decir? nos dice que hay corpúsculos de quilo, o más bien que el quilo es un conjunto infinito de cuerpos muy simples. La linfa, es otro conjunto infinito de cuerpos muy simples. ?Qué distingue a los dos conjuntos infinitos? La relación diferencial. Tenemos aquí un dy/dx que son las partes infinitamente pequeñas de quilo sobre las partes infinitamente pequeñas de linfa, y esta relación diferencial tiende hacia un límite: la sangre, a saber: el quilo y la linfa componen la sangre.

Si fuese así, podríamos decir porque los conjuntos infinitos se distinguen. Y es que los conjuntos infinitos de cuerpos muy simples no existen independientemente de las relaciones diferenciales que efectúan. Entonces es por abstracción que he comenzado a hablar de ellos. Pero existen forzosamente, existen forzosamente bajo tal o cual relación variable, no pueden existir independientemente de una relación, puesto que la noción misma de término infinitamente pequeño o de cantidad evanescente no puede definirse independientemente de la relación diferencial. Una vez más, dx no tiene sentido, dy no tiene ningún sentido con relación a y, solo tiene un sentido la relación dx sobre dy (dx/dy). Es decir que los infinitamente pequeños no existen independientemente de la relación diferencial. Bueno. Entonces ?qué es lo que me permite distinguir un conjunto infinito de otro conjunto infinito? Yo diría que los conjuntos infinitos tienen potencias diferentes, y lo que aparece evidentemente en este pensamiento del infinito actual es la idea de potencia de un conjunto. Comprendanme, no quiero decir, sería abominable querer hacerme decir que ellos han previsto cosas que conciernen muy directamente a la teoría de las matemáticas de inicios del siglo XX, no quiero decir eso, de ninguna manera. Quiero decir que en su concepción, que se opone absolutamente a las de los matemáticos modernos, que es completamente diferente, que no tiene nada que ver con los matemáticos modernos, en su concepción de lo infinitamente pequeño y del cálculo diferencial interpretado en la perspectiva de lo infinitamente pequeño, ellos desarrollan necesariamente -y eso no es propiedad de Leibniz, también es cierto de Spinoza, es verdad también de Malenbranche-, todos esos filósofos de la segunda mitad del siglo XVII, desarrollan la idea de los conjuntos infinitos que se distinguen, no por sus números; un conjunto infinito, por definición, no puede distinguirse de otro conjunto infinito por el número de sus partes, puesto que cualquier conjunto infinito excede cualquier número asignable de partes -entonces desde el punto de vista del número de partes no puede haber uno que tenga un mayor número de partes que otro. Todos esos conjuntos son infinitos. Entonces, ?bajo cuál aspecto se distinguen? ?por qué puedo decir: tal conjunto infinito y no tal otro? Puedo decirlo, es muy simple: porque los conjuntos infinitos se definen como infinitos bajo tales o cuales relaciones diferenciales. En otros términos, las relaciones diferenciales podrían considerarse como la potencia de un conjunto infinito. Entonces, un conjunto infinito podría estar en una más alta potencia que otro conjunto infinito. No se trata de que tenga más partes, evidentemente no, sino que la relación diferencial bajo la cual lo infinito, el conjunto infinito de partes le pertenece, será de más alta potencia que la relación bajo la cual un conjunto infinito pertenece a otro individuo...

(fin de la cinta)

Si se suprime eso, cualquier idea de infinito actual no tiene ningún sentido. Es por eso que, con las reservas que acabo de nombrar, por mi cuenta, la respuesta que yo daría a: ?qué es esa relación de movimiento y de reposo con la que Spinoza considera característica del individuo, es decir como definición de la segunda capa del individuo? Yo diría que, no, no es exactamente una manera de vibrar, quizás se podrían reunir los dos puntos de vista, yo no se, pero es una relación diferencial, y la relación diferencial es la que define la potencia. Entonces, comprenden ustedes la situación, si... recuerden que los infinitamente pequeños reciben constantemente las influencias del afuera, pasan su tiempo en estar en relación con las otras colecciones de infinitamente pequeños. Supongan que una colección de infinitamente pequeños esté determinada por el afuera a tomar otra relación distinta a aquella por la cual me pertenece, ?qué quiere decir eso? Quiere decir: ?muero! Yo muero. En efecto, el conjunto infinito que me pertenece bajo tal relación que me caracteriza, bajo mi relación característica, ese conjunto infinito toma otra relación bajo la influencia de causas exteriores. Retomemos el ejemplo del veneno que descompone la sangre: bajo la acción del arsénico, las partículas infinitamente pequeñas que componen mi sangre, que componen mi sangre bajo tal relación, serán determinadas a entrar bajo otra relación. Entonces este conjunto infinito entra en la composición de otro cuerpo, ese ya no será el mio: ?muero! ?Comprenden? Bueno. Si fuera verdad todo eso, ?si fuera verdad? Todavía nos falta algo, porque esa relación ?de dónde viene? Ven que he progresado, pero necesito mis tres capas. No puedo hacerlo de otra manera. Me faltan mis tres capas porque no puedo salir de otra manera... comencé por decir: estoy compuesto de una infinidad de partes evanescentes e infinitamente pequeñas. Bueno. Pero, atención, estas partes me pertenecen, me componen bajo cierta relación que me caracteriza. Pero esa relación que me caracteriza, esa relación diferencial o más bien, esta suma, no una adición sino esta especie de integración de relaciones diferenciales, puesto que de hecho hay una infinidad de relaciones diferenciales que me componen: mi sangre, mis huesos, mi carne, todo eso remite a todo tipo de sistemas de relaciones diferenciales. Esas relaciones diferenciales que me componen, es decir que hacen que las colecciones infinitas que me componen me pertenezcan efectivamente a mi, y no a otro, tanto como eso dure, puesto que arriesga no durar más, si mis partes están determinadas a entrar bajo otras relaciones, desertan mi relación. Desertan mi relación, una vez más: muero. Pero eso implica muchas cosas.
?Qué quiere decir morir, en ese momento? Quiere decir que ya no tengo partes, eso es fastidioso. Bien, pero esa relación que me caracteriza, y que hace que las que efectúan la relación me pertenezcan mientras efectúan la relación, mientras efectúan la relación diferencial, me pertenecen a mi, esa relación diferencial, ?es la última palabra del individuo? Evidentemente no, es necesario, a su vez, dar cuenta de eso. ?Qué es lo que expresa, de qué depende? ?que es lo que hace que?... La relación diferencial no tiene su propia razón. ?Qué es lo que hace que yo, yo este caracterizado por tal relación o tal conjunto de relaciones? Ultima capa del individuo, respuesta de Spinoza: es que las relaciones características que me constituyen, es decir que hacen que los conjuntos infinitos que verifican esas relaciones, que efectúan esas relaciones que me pertenecen, las relaciones características expresan algo. Expresan algo que es mi esencia singular. Spinoza lo dice aquí con mucha firmeza: las relaciones de movimiento y de reposo expresan una esencia singular. Eso quiere decir que ninguno de nosotros tiene las mismas relaciones, bien, pero la relación no es la que tiene la última palabra. ?Quién? ?No podríamos unir algo de la hipótesis de Guéroult? Última pregunta: hay entonces una última capa del individuo, a saber, el individuo es una esencia singular. Vean, entonces, la fórmula que puedo dar del individuo: Cada individuo es una esencia singular, esencia singular que se expresa en las relaciones características de tipos de relaciones diferenciales, y bajo esas relaciones diferenciales de las colecciones infinitas de

infinitamente pequeños pertenecientes al individuo. De ahí una última pregunta: ?qué es esta esencia singular? ?Es que a ese nivel no podría uno encontrar -si bien hay que decir que Guéroult, en rigor, se equivoca de nivel-, a ese nivel, algo equivalente a la idea de vibración? ?Qué es una esencia singular? Atención, para que comprendan la pregunta es necesario consentir en plantear las condiciones de una pregunta tal. Ya no estoy en el dominio de la existencia. ?Qué es la existencia? ?Qué quiere decir, para mi, existir? veremos que es muy complicado en Spinoza, porque él da una determinación muy rigurosa de lo que llama existir. Pero si comenzamos por lo más simple yo diría: existir es tener una infinidad de partes extensivas, de partes extrínsecas, tener una infinidad de partes extrínsecas infinitamente pequeñas, que me pertenecen bajo una cierta relación. En cuanto yo tengo, en efecto, partes extensivas que me pertenecen bajo una cierta relación, partes infinitamente pequeñas que me pertenecen, puedo decir: existo.

Cuando muero, una vez más, es necesario discernir los conceptos espinozistas, cuando muero ?que pasa? Morir quiere decir, exactamente quiere decir: las partes que me pertenecen dejan de pertenecerme, ?por qué? Hemos visto que me pertenecen en la medida en que efectúan una relación, relación que me caracteriza. Muero cuando las partes que me pertenecen o me pertenecían están determinadas a entrar bajo otra relación que caracteriza otro cuerpo: alimentaré a los gusanos, "alimentaré a los gusanos, esto quiere decir: las partes que me componen entran bajo otra relación -soy devorado por los gusanos. Mis corpúsculos, pasan bajo la relación de los gusanos. Bueno... puede suceder... o bien los corpúsculos que me componen, precisamente, efectúan otra relación conforme a la relación del arsénico: ?se me ha envenenado! Bueno. Vean que en un sentido es muy grave, pero no es muy grave para Spinoza. Porque, en fin, puedo decir que la muerte, ?a quien concierne? Se puede decir de entrada, antes de saber lo que es, que lo que él llama una esencia, la muerte concierne esencialmente a una dimensión del individuo, pero a una sola dimensión, a saber la pertenencia de las partes a una esencia. Pero no le concierne ni la relación bajo la cual las partes me pertenecen, ni la esencia, ?por qué?

Hemos visto que la relación característica, la relación diferencial, o las relaciones diferenciales que me caracterizan, son independientes en sí mismas, son independientes de los términos pues los términos son infinitamente pequeños, y la relación, al contrario, tiene un valor finito: dy/dx=z. Entonces es verdad que mi relación o mis relaciones dejan de estar efectuadas cuando muero, ya no hay partes que la efectúen. ?Por qué? Porque las partes se ponen a efectuar otras relaciones, bien. Pero precisamente hay una verdad eterna de la relación, en otros términos hay una consistencia de la relación aún cuando no está efectuada por las partes actuales, hay una actualidad de la relación, aún cuando deja de efectuarse. Lo que desaparece con la muerte, es la efectuación de la relación, no la relación misma. Ustedes me dirán: ?qué es una relación no efectuada? Yo reclamo esta lógica de la relación tal como me parece que nace en el siglo XVII, a saber ha mostrado efectivamente en cuales condiciones una relación tenía una consistencia mientras que sus términos eran evanescentes. Hay una verdad de la relación independientemente de los términos que efectúan la relación, y de otra parte hay una realidad de la esencia que se expresa en esa relación, hay una realidad de la esencia independientemente de saber si las partes actualmente dadas efectúan la relación conforme a una esencia. En otras palabras, la relación y la esencia serán llamadas eternas, o al menos tienen una especie de eternidad -especie de eternidad no quiere decir una eternidad metafórica-, es un tipo de eternidad muy precisa, a saber: especie de eternidad, en Spinoza, significa lo que es eterno en virtud de su causa y no en virtud de sí mismo, entonces la esencia singular y las relaciones características en las cuales esta esencia se expresa son eternas, mientras que lo transitorio, y lo que define mi existencia es únicamente el tiempo durante el

cual las partes extensivas infinitamente pequeñas me pertenecen, es decir efectúan la relación. Pero entonces es necesario decir que mi esencia existe cuando mi yo no existe todavía, o cuando ya no existo. En otros términos, hay una existencia de esencia que no se confunde con la existencia del individuo del que la esencia es esencia. Hay una existencia de la esencia singular que no se confunde con la existencia del individuo del que la esencia es esencia. Es muy importante porque ven ustedes a donde tiende Spinoza, y todo su sistema está fundado sobre eso: es un sistema en el que todo lo que es és real. Nunca, nunca se había llevado tan lejos una tal negación de la categoría de posibilidad. Las esencias no son posibles, no hay nada posible, todo lo que es és real. En otras palabras las esencias no definen posibilidades de existencia, las esencias son ellas mismas existencias.
En esto él va más lejos que los demás en el siglo XVII - pienso en Leibniz. En Leibniz tenemos una idea según la cual las esencias son posibilidades lógicas. Por ejemplo, hay una esencia de Adán, hay una esencia de Pedro, hay una esencia de Pablo, y son los posibles. Mientras Pedro, Pablo, etc., no existan, solo podemos definir la esencia como posible, como algo posible. Simplemente, Leibniz se verá forzado, entonces, a dar cuenta de esto: ?Cómo puede lo posible dar cuenta de, puede integrar en sí la posibilidad de existir, como si necesitara afectar la categoría de posible de una especie de tendencia a la existencia? Y, en efecto, Leibniz desarrolla una teoría muy, muy curiosa, con una palabra que es común a Leibniz y a Spinoza, la palabra conatus, tendencia, pero que justamente toma en Leibniz y en Spinoza dos sentidos absolutamente diferentes. En Leibniz las esencias singulares son simplemente posibles, son posible especiales porque tienden con todas sus fuerzas a la existencia. Es necesario introducir en la categoría lógica de posibilidad una tendencia a la existencia.
Spinoza, no digo que sea mejor - a su elección- es verdaderamente una característica del pensamiento de Spinoza, para él, es la noción misma de posible: no quiere enriquecer la categoría misma de posible afectándola de una tendencia a la existencia, lo que quiere es la destrucción radical de la categoría de posible. Solo hay real. En otros términos la esencia no es una posibilidad lógica, la esencia es una realidad física. Es una realidad física, ?qué quiere decir eso? En otros términos, la esencia de Pablo, una vez que Pablo ha muerto, ella permanece como una realidad física. Es un ser real. Entonces hay que distinguir dos seres reales: el ser de la existencia y el ser de la esencia de Pablo. Más aún, habría que distinguir dos existencias: la existencia de Pablo y la existencia de la esencia de Pablo. La existencia de la esencia de Pablo, es eterna, mientras que la existencia de Pablo, es transitoria, mortal, etc. Vean, en el punto en el que estamos, si esto está bien, que tenemos un tema muy importante de Spinoza: pero ?qué es esta realidad física de la esencia? Las esencias no pueden ser posibilidades lógicas, si fuesen posibilidades lógicas, no serían nada: deben ser realidades físicas. Pero, atención esas realidades físicas no se confunden con la realidad física de la existencia. ?Qué es la realidad física de la esencia? Spinoza se encuentra atrapado en un problema que es muy, muy complicado, pero enteramente bien. Quisiera todo esto fuese muy claro todo esto, no se como hacer. Spinoza nos dice, enseguida diré cuando y dónde dice eso, en un bello texto, nos dice: imaginen un muro blanco. Un muro todo blanco. No hay nada encima, después ustedes llegan con un lápiz, dibujan un hombre, y al lado dibujan otro hombre. He aquí que sus dos hombres existen. ?Existen en tanto que qué? Existen en tanto que usted los ha trazado. Dos figuras existen sobre el muro blanco. A esas dos figuras usted puede llamarlas Pedro y Pablo. Mientras no se traza nada sobre el muro blanco, ?existe algo que sería distinto del muro blanco? Respuesta de Spinoza, muy curiosa. No, propiamente hablando no existe nada. Sobre el muro blanco no existe nada mientras usted no haya trazado las figuras. Ustedes me dirán que eso no es complicado. Eso no es complicado. Es un buen ejemplo del que tendré necesidad la próxima vez. A partir de ahora, solo tengo que comentar ese texto de Spinoza. Ahora, ?dónde se encuentra ese texto? Ese texto se encuentra en la obra

de juventud de Spinoza, obra que él no escribe como tal, son notas de auditor, conocida bajo el título: El tratado breve. El tratado breve. Ven porque es importante este ejemplo. El muro blanco es algo equivalente a lo que Spinoza llama el atributo. El atributo, lo extenso. La pregunta se vuelve a plantear: ?qué es lo que hay en lo extenso? En lo extenso hay lo extenso, el muro blanco igual muro blanco. Pero usted puede decir: los cuerpos existen en lo extenso. Si, los cuerpos existen en lo extenso. De acuerdo. ?Qué es la existencia de los cuerpos en lo extenso? La existencia de los cuerpos en lo extenso es cuando los cuerpos efectivamente son trazados. ?Qué quiere decir, efectivamente trazados? Hemos visto su respuesta, la respuesta muy estricta de Spinoza: es cuando una infinidad de partes muy pequeñas están determinadas a pertenecer a los cuerpos. El cuerpo es trazado, hay una figura. Lo que Spinoza llama modo del atributo es una figura tal. Entonces los cuerpos están en lo extenso exactamente como las figuras trazadas sobre el muro blanco, y puedo distinguir una figura de otra figura, diciendo precisamente tales partes pertenecen a tal figura, atención, tal otra parte, puede tener franjas comunes, pero ?qué quiere decir eso? Quiere decir que habría una relación común entre dos cuerpos, si eso es posible, pero yo distinguiría los cuerpos existentes. Fuera de eso, ?puedo distinguir algo? Encontramos que el texto del tratado breve, del joven Spinoza, parece decir: finalmente es imposible distinguir algo fuera de los modos existentes, fuera de las figuras. Si usted no ha trazado la figura, no puede distinguir algo sobre el muro blanco. El muro blanco es uniformemente blanco. Perdón por la pesadez, pero es que es verdaderamente un momento esencial en el pensamiento de Spinoza. Y sin embargo, Ya el Tratado breve, nos dice: las esencias son singularidades, es decir hay una esencia de Pedro y de Pablo que no se confunde con el Pedro y el Pablo existentes. Ahora bien, si las esencias son singulares, necesita distinguir algo sobre el muro blanco sin que las figuras estén necesariamente trazadas. Aún más, si salto a su obra definitiva, la Ética, veo que en el libro 2, proposición 7, 8, etc. Spinoza encuentra ese problema. Dice, muy extrañamente: los modos existen en el atributo de dos maneras, existen de una parte en tanto que están comprendidos o contenidos en el atributo, y de otra parte en cuanto que se dice que duran. Dos existencias: existencia durante, existencia inmanente. Tomo el texto literalmente. los modos existen de dos maneras, a saber los modos existentes existen en tanto están llamados a durar, y las esencias de modos existen en cuanto que están contenidas en el atributo, bien. Esto se complica porque las esencias de modo son, una vez más -y esto es confirmado por todos los textos de la Ética-, son esencias singulares, es decir que la una no se confunde con la esencia del otro, la una no se confunde con la otra, bueno muy bien. Pero entonces, ?cómo se distinguen en el atributo, las unas de las otras? Spinoza afirma que se distinguen, y después nos abandona. ?Nos abandona verdaderamente? ?no es posible! Algo así no es imaginable. No nos lo dice, de acuerdo. Da un ejemplo, da un ejemplo geométrico, precisamente, que vuelve a plantear: ?es que una figura tiene un modo de existencia mientras no está trazada? Y ?una figura existe en lo extenso aunque no está trazada en extensión? Todo el texto parece decir: si, y todo el texto parece decir: complételo usted mismo. Y es normal, él nos da todos los elementos de la respuesta. Completarlo nosotros mismos, hay que hacerlo, no hay elección. O bien se renuncia a ser espinozista -lo que no está mal-, o bien hay que completarlo por sí mismo. ?Cómo podríamos completarlo por nosotros mismos? Por eso litigo como lo decía al inicio del año, uno litiga consigo mismo de una parte con su corazón, de otra con lo que se sabe. ?El muro blanco! ?Por qué hablar del muro blanco? ?Qué es esa historia del muro blanco?

Todos los ejemplos en filosofía son un poco como los guiños. Me dirán: entonces, ?Qué hacer si uno no comprende los guiños? No es grave, en modo alguno es grave. Pasamos de largo sobre mil cosas, hacemos con lo que tenemos, hacemos con lo que sabemos. Muro blanco, pero después de todo intento completar con mi corazón antes de completar con el saber. Llamemos a nuestro corazón. De un lado tengo mi muro blanco, de otro lado mis dibujos

sobre el muro blanco. He dibujado sobre el muro. Mi pregunta es: ?puedo distinguir sobre el muro cosas independientemente de las figuras dibujadas, puedo hacer distinciones que no sean distinciones entre figuras?

Es como un ejercicio práctico, no tengo necesidad de saber nada. Simplemente digo: ustedes leen bien a Spinoza si llegan a ese problema o a un problema equivalente. Hay que leerlo suficientemente, literalmente, para decir: bien, si, es el problema que nos plantea, y su tarea es plantear tan precisamente el problema que -es un regalo que nos hace en su infinita generosidad-, plantear absolutamente bien el problema, nos lo hace plantear tan precisamente que evidentemente uno se dice, la respuesta está allí, y tenemos la impresión de haber encontrado la respuesta. Solo los grandes autores os dan esta impresión. Se detienen justo cuando todo ha terminado, pero no, hay un pequeño fragmento que todavía no han dicho. Es forzoso encontrarlo y uno se dice: es que estoy bien, soy fuerte, he encontrado, pues en el momento en que planteo una pregunta como esta: ?se puede distinguir algo sobre el muro blanco, independientemente de las figuras dibujadas? Es evidente que tengo la respuesta, ya. Y respondemos en coro, respondemos: si, hay otro modo de distinción. ?hay otro modo de distinción qué es que? Es que el blanco tiene grados. Y puedo hacer variar los grados del blanco. Un grado de blanco se distingue de otro grado de blanco, de una manera distinta a como se distingue una figura sobre el muro blanco de otra figura sobre el muro blanco. En otras palabras el blanco tiene, se diría en latín -uno utiliza todas las lenguas para intentar comprender mejor las lenguas que uno no conoce, (risas)-, el blanco tiene distinciones de gradus, hay grados, y los grados no se confunden con las figuras. Ustedes dirán: tal grado de blanco, en el sentido de tal grado de luz. Un grado de luz, un grado de blanco, eso no es una figura. Y sin embargo se distinguen dos grados, dos grados no se distinguen como las figuras en el espacio. Yo diría de las figuras que se distinguen estrictamente, teniendo en cuenta sus partes comunes. Diría de los grados que es otro tipo de distinción, hay una distinción intrínseca. ?qué es eso?

De golpe ya no tengo necesidad... es un azar. Cada uno opera con lo que sabe, me digo: no es completamente sorprendente que Spinoza... ?Qué es el guiño, desde el punto de vista del saber? Hemos comenzado con nuestro corazón diciendo: si, no puede ser otra cosa que: hay una distinción de grados que no se confunden con la distinción de las figuras. La luz tiene grados, y la distinción de grados de la luz no se confunde con la distinción de figuras en la luz. Ustedes me dirán que todo eso es infantil, pero no es infantil cuando se intenta hacer conceptos filosóficos. Si es infantil y no lo es. Esta bien. Entonces, ?qué es toda esta historia? ?hay distinciones intrínsecas! Bueno, intentemos progresar, desde un punto de vista de terminología. Hay que hacer un agrupamiento terminológico.

Mi muro blanco, el blanco del muro blanco, yo lo llamaría cualidad. La determinación de las figuras sobre el muro blanco las llamaría: tamaño o longitud -diré porque utilizo esta palabra, aparentemente rara, de longitud. Tamaño, o longitud, o cantidad extensiva. La cantidad extensiva es, en efecto, la cantidad que está compuesta de partes. Ustedes recuerdan que el modo existente, yo existente, se define precisamente por la infinidad de partes que me pertenecen. ?Qué es ese algo distinto a la cualidad, el blanco, y la cantidad extensiva, tamaño o longitud? Están los grados, los grados que son, que se llaman en general: las cantidades intensivas, y que de hecho son tan diferentes de la cualidad como de la cantidad intensiva. Son los grados o intensidades.

Ahora bien, he aquí que un filósofo de la Edad Media, que tiene mucho genio -es aquí cuando recurro a un poco de saber-, se llamaba Duns Scotto, él recurre al muro blanco. Es el mismo

ejemplo. ?Spinoza ha leído a Duns Scotto...? eso no tiene ningún interés, porque no estoy seguro de que Duns Scotto sea el que invento este ejemplo. Es un ejemplo que recorre toda la Edad Media, en todo un grupo de teóricos de la Edad Media: el muro blanco. Bueno... El decía: la cualidad, lo blanco, tiene una infinidad de modos intrínsecos. Escribía en latín: modus intrinsecus. Y Duns Scotto, ahí, él, innova, inventa una teoría de los modos intrínsecos. Una cualidad tiene una infinidad de modos intrínsecos. Modus intrinsecus, ?qué es eso? él decía: lo blanco tiene una infinidad de modos intrínsecos, son las intensidades de lo blanco. Comprendan: blanco igual luz, en el ejemplo. Una infinidad de intensidades luminosas. El añadía esto -y señalemos que él asumía la responsabilidad, por eso devenía nuevo-, ustedes me dirán, decir: hay una intensidad, hay una infinidad de intensidades de luz, bueno nada. Pero, ?qué es lo que saca, y por qué dice eso? ?qué cuentas arregla, y con quién? Eso se vuelve importante. Comprendan que el ejemplo es típico porque cuando dice blanco, o cualidad, quiere decir también: forma. En otras palabras, se está en plena discusión alrededor de la filosofía de Aristóteles, y él nos dice: una forma tiene modos intrínsecos. Ah! Si quiere decir: una forma tiene modos intrínsecos, eso no va de sí, de golpe, ?por qué? Porque va de sí que todo tipo de autores, todo tipo de teólogos consideraban que una forma era invariable en sí misma, y que solo variaban los existentes en los cuales se efectuaba la forma. Duns Scotto nos dice: hay donde los otros distinguían dos términos, hay que distinguir tres: eso en lo que la forma se efectúa son los modos extrínsecos. Entonces hay que distinguir la forma, los modos extrínsecos, pero hay otra cosa. Una forma tiene también una especie de -como dicen en la Edad media-, una especie de latitud, una latitud de forma, ella tiene grados, los grados intrínsecos de la forma. Bueno, son las cantidades intensivas, las cantidades intensivas ?qué las distingue?

?Cómo se distingue un grado de otro grado? Insisto sobre eso porque la teoría de las cantidades intensivas es como la concepción del cálculo diferencial del que hablo, es determinante en toda la Edad Media. Más aún está ligada a los problemas de teología, hay toda una teoría de las intensidades a nivel de la teología. Si hay una unidad de la física, de la metafísica en la Edad Media, está muy centrada -comprendan que esto vuelve más interesante la teología de la Edad Media, hay todo un problema como la trinidad, a saber tres personas para una sola y misma sustancia, lo que recarga el misterio de la trinidad. Siempre decimos: así se enfrentan, son asuntos teológicos. Para nada, no son cuestiones teológicas, eso implica todo porque al mismo tiempo que hacen una física de las intensidades, en la Edad Media, hacen una elucidación de los misterios teológicos, la santa trinidad, y hacen una metafísica de las formas, todo eso, lo que desborda en mucho la especificidad de la teología. ?Bajo que forma se distinguen tres personas en la santa trinidad? Es evidente que hay ahí una especie de problema de la individuación que es muy importante. Es necesario que las tres personas sean, de alguna manera, no sustancias diferentes, es necesario que sean modos intrínsecos. Entonces, ?cómo se distinguen? ?no nos vemos lanzados a una especie de teología de la intensidad?
Cuando hoy en día Klossowski en su literatura, encuentra una especie de lazo muy, muy extraño entre los temas teológicos -entonces se dice: pero, en fin, ?de dónde viene todo eso?- y una concepción muy nietzscheana de las intensidades, sería necesario ver -como Klossowski es alguien extremadamente sabio, erudito-, es necesario ver el lazo que construye entre esos problemas de la Edad Media y las preguntas actuales o las preguntas nietzscheanas. Es evidente que en la Edad Media toda la teoría de las intensidades es a la vez física, teológica, metafísica. ?Bajo qué forma?

(fin de la cinta, muy poco tiempo antes del final del curso.)

Spinoza
17/03/1981

Traducteur : Ernesto Hernández
epropal@col2.telecom.com.co

Ultimo curso
La eternidad. Recapitulación.
Los tres géneros de conocimiento.
Eternidad, experimentación.
Inmortalidad y eternidad.
La relación entre Ontología y ética.

Hoy, quisiera que fuese nuestra última sesión. ¿Quieren cerrar la puerta? ¿no quieren cerrar las ventanas? -risas- no se escucha nada.
Bien, bien. Esta debe ser nuestra última sesión sobre Spinoza, a menos que ustedes tengan preguntas. En todo caso es necesario que hoy, lo que les inquiete, si les inquietan cosas, las digan, intervengan lo más posible.
Y entonces, quisiera que hagamos dos cosas: que terminemos, no con la concepción espinozista de la individualidad -porque me parece que permaneceremos mucho tiempo sobre esta concepción-, sino que saquemos las consecuencias concernientes a un punto, una formula, una celebre formula de Spinoza, que es la siguiente: Nosotros experimentamos... nosotros experimentamos. Nosotros sentimos y experimentamos. El no dice: pensamos. Son dos palabras muy cargadas: sentir y experimentar que somos eternos. ¿Qué es esta celebre eternidad espinozista? Bueno, y luego, en fin, nos es de hecho necesario sacar las consecuencias sobre lo que debía ser el tema implícito de todas estas sesiones, es decir: ¿cuál es la relación entre Ontología y ética? una vez dicho que esa relación in teresa a la filosofía por sí misma, pero el hecho es que esa relación ha sido fundada y desarrollada solo por Spinoza, al punto que a alguien que viniera a decirnos: bien mi proyecto sería hacer una especie de ética que sea como el correlato de una ontología, es decir de una teoría del Ser, se le podría detener y decirle: muy bien, en esa vía se pueden decir cosas muy nuevas, pero es una vía espinozista. Una vía firmada Spinoza.

Ustedes recuerdan, y recurro a esto no tanto para volver sobre esos puntos, sino para estimarlos adquiridos, ustedes recuerdan las tres dimensiones de la individualidad. Primera dimensión: tengo una infinidad de partes extensivas, más aún, si ustedes recuerdan más precisamente, tengo una infinidad de conjuntos infinitos de partes extensivas o exteriores las unas a las otras. Estoy compuesto en lo infinito.

Segunda dimensión: esos conjuntos infinitos de partes extensivas exteriores las unas a las otras, me pertenecen, pero me pertenecen bajo relaciones características. Relaciones de movimiento y de reposo del que la última vez intente decir cual era la naturaleza.

Tercera dimensión: esas relaciones características expresan un grado de potencia que constituye mi esencia, mi esencia en mí, es decir una esencia singular.

Entonces las tres dimensiones son las partes extensivas exteriores las unas a las otras que me pertenecen, las relaciones bajo las cuales esas partes me pertenecen, y la esencia como grado, gradus o modus, la esencia singular que se expresa en esas relaciones. Ahora bien, Spinoza nunca lo dice, porque no tiene necesidad de decirlo, pero nosotros, lectores, estamos forzados

a constatar una curiosa armonía, ¿entre qué y qué? Entre esas tres dimensiones de la individualidad y lo que él llama, en otra ocasión, los tres géneros de conocimiento. ¿Recuerdan los tres géneros de conocimiento? En efecto, y ustedes verán inmediatamente el estricto paralelismo entre las tres dimensiones de la individualidad como tal y los tres géneros de conocimiento. Pero el que haya un tal paralelismo entre los dos ya debe conducirnos a ciertas conclusiones. Vean ustedes, no es una cosa que él tenga necesidad de decir, ¿comprenden? Insisto en esto porque quisiera , también, que ustedes sacaran reglas para la lectura de cualquier filósofo. El no dirá: señalemos. No tiene que explicarlo. Una vez más, insisto: no se pueden hacer dos cosas a la vez. No se puede, a la vez, decir algo y explicar lo que se dice. Por eso la cosa es muy difícil. Bueno, no es Spinoza quien tiene que explicar lo que dice Spinoza; Spinoza tiene que hacer algo mejor: tiene que decir algo. Entonces explicar lo que dice Spinoza, no está mal, pero no va lejos. No puede ir muy lejos. Por eso es que la historia de la filosofía debe ser extremadamente modesta. El no nos dirá: Vean ustedes como se corresponden mis tres géneros de conocimiento y las tres dimensiones del individuo. No es él quien tiene que decirlo. Pero nosotros, en nuestra modesta tarea, tenemos que decirlo. Y, en efecto, ¿en qué sentido se corresponden?

Ustedes recuerdan que el primer genero de conocimiento es el conjunto de las ideas inadecuadas, es decir de las afecciones pasivas y de los afectos-pasiones, que derivan de ideas inadecuadas. Es el conjunto de los signos, ideas confusas inadecuadas, y las pasiones, los afectos, que derivan de esas afecciones. Recuerdan todo eso, es lo adquirido de las últimas veces. Ahora bien, ¿bajo qué condiciones, qué es lo que hace que, a partir del momento en que existimos, estemos no solo abocados a las ideas inadecuadas y a las pasiones, sino que estamos como condenados, y aún, a primera vista, condenados a tener solo ideas inadecuadas y afectos pasivos, o pasiones? ¿Qué es lo que constituye nuestra triste situación?

Comprendan que es muy evidente, no quisiera plantearlo en mucho detalle, quisiera, justamente, que ustedes sientan, presientan: es, ante todo, en tanto que tenemos partes extensivas. En tanto que tenemos partes extensivas estamos condenados a las ideas inadecuadas, ¿por qué? Porque, ¿cuál es el régimen de las partes extensivas? Una vez más, ellas son exteriores las unas a las otras, van por infinidad, las dos a la vez: los cuerpos más simples, que son las partes últimas, ustedes recuerdan, los cuerpos más simples no tienen interioridad. Están siempre determinados del afuera. ¿Qué quiere decir eso? Por choques, por choques de otra parte. ¿Bajo qué forma se encuentran con choques? Bajo la forma más simple, a saber, que constantemente y permanentemente cambian de relaciones, puesto que siempre es bajo una relación que las partes me pertenecen o no me pertenecen. Las partes de mi cuerpo abandonan mi cuerpo, toman otra relación, la relación del arsénico, la relación de cualquier cosa, la relación del mosquito cuando me pica, la relación... yo no dejo de integrar partes bajo mis relaciones, cuando como, por ejemplo, cuando como hay partes extensivas de las que me apropio. ¿Qué quiere decir, apropiarse de partes? Apropiarse de partes quiere decir: que ellas abandonen la relación precedente que efectuaban para tomar una nueva relación, siendo esa nueva relación una de las relaciones conmigo, a saber: de la carne yo hago mi carne. ¡Que horror! Pero, en fin, hay que vivir (risas), eso no deja de ser así: los choques, las aprop iaciones de partes, las transformaciones de relaciones, las composiciones al infinito, etc. ese régimen de las partes exteriores las unas a las otras que reaccionan permanentemente, al mismo tiempo que los conjuntos infinitos en los que ellas entran no dejan de variar, ese es precisamente el régimen de las ideas inadecuadas, las percepciones confusas, y los afectos pasivos, de los afectos-pasión que derivan de ellas. En otras palabras, porque estoy compuesto de un conjunto, de una infinidad de conjuntos infinitos de partes extensivas exteriores las unas a las otras, es por eso que tengo permanentemente percepciones

de las cosas exteriores, percepciones de mí mismo, percepciones de mí mismo en mis relaciones con las cosas exteriores, percepciones de las cosas ex teriores en relación conmigo mismo, y todo eso constituye el mundo de los signos. Cuando digo: ¡ah eso es bueno!, eso es malo, ¿qué son los signos de bueno y malo? Esos signos inadecuados significan simplemente: bien, si encuentro en el exterior partes que convienen con mis propias partes bajo su relación, malo: encuentro, hago encuentros exteriores igualmente con partes que no me convienen bajo la relación en la que están. Ven entonces que todo el dominio de los conjuntos infinitos de las partes exteriores las unas a las otras corresponden exactamente al primer género de conocimiento. Porque estoy compuesto de una infinidad de partes extrínsecas tengo percepciones inadecuadas. Pues bien, todo el primer género de conocimiento corresponde a esta primera dimensión de la individualidad.

Ahora bien, precisamente lo hemos visto, el problema de los géneros de conocimiento era muy bien planteado por la pregunta espinozista, a saber: en ese sentido creíamos que estábamos condenados a lo inadecuado, al primer género, entonces ¿cómo explicar la oportunidad que tenemos de salir de ese mundo confuso, de ese mundo inadecuado, de ese primer género de conocimiento?

La respuesta de Spinoza es: si, hay un segundo género de conocimiento. Pero ¿cómo define ese segundo género de conocimiento? En la Ética, es muy sorprendente, el conocimiento del segundo género es el conocimiento de las relaciones, de su composición y de su descomposición. No podemos decir mejor que el segundo género de conocimiento corresponde a la segunda dimensión de la individualidad. Puesto que, en efecto, las partes extrínsecas, no son solamente extrínsecas las unas con relación a las otras, son extrínsecas radicalmente, absolutamente extrínsecas.
¿Qué quiere decir que las partes extrínsecas me pertenecen? Lo hemos visto mil veces, solo quiere decir una cosa con Spinoza, a saber, que esas partes están determinadas, siempre del afuera, a entrar bajo tal o cual relación, bajo tal o cual relación que me caracteriza. Y una vez más, ¿qué quiere decir morir? morir quiere decir que una cosa, que las partes que me pertenecen bajo tal o cual relación están determinadas desde afuera a entrar bajo otra relación que no me caracteriza, sino que caracteriza a otra cosa.

El primer género de conocimiento es entonces el conocimiento de los efectos de encuentro, o de los efectos de acción y de interacción de las partes extrínsecas las unas sobre las otras. Bueno, no se lo puede definir mejor. Es muy claro. Los efectos definidos por, los efectos causados por el choque o por el encuentro de partes exteriores las unas con las otras define todo el primer género de conocimiento. En efecto, mi percepción natural es un efecto de choques y entrechoques entre partes exteriores que me componen y partes exteriores que componen otros cuerpos. Pero el segundo género de conocimiento es completamente otro modo de conocimiento. Es el conocimiento de las relaciones que me componen y de las relaciones que componen las otras cosas. Ven ustedes: ya no son los efectos del encuentro entre partes, es el conocimiento de las relaciones, a saber, la manera en que mis relaciones características se componen con otras, y entonces mis relaciones características y otras relaciones se descomponen. Ahora bien, este es un conocimiento adecuado y en efecto este conocimiento solo puede ser adecuado. A diferencia del conocimiento que se contentaba con recoger, puesto que es un conocimiento que se eleva a la comprensión de las causas. En efecto, una relación cualquiera es una razón. Una relación cualquiera es la razón bajo la cual una infinidad de partes extensivas pertenecen a tal cuerpo en vez de a tal otro. Entonces el segundo género de conocimiento, simplemente insisto sobre esto, no es para nada un conocimiento abstrac to, como he intentado decirlo. Si ustedes hacen de este un conocimiento

abstracto, es todo Spinoza el que se hunde. Entonces, evidentemente, es el error de los comentarios, decimos siempre: bien, si, son las matemáticas. O bien, no, no son las matemáticas, eso nada tiene que ver con las matemáticas, simplemente las matemáticas son un caso particular. Las matemáticas pueden, en efecto, ser definidas como una teoría de las relaciones. Entonces, de acuerdo, las matemáticas son una sección del segundo género de conocimiento, es una teoría de las relaciones y de las proporciones. Vean a Euclides. Bueno, es una teoría de las relaciones y de las proporciones, y en ese momento las matemáticas hacen parte del segundo género. Pero pensar que el segundo género sea un tipo de conocimiento matemático, es una abominable necedad porque, en ese momento, todo Spinoza deviene abstracto. Uno no regula su vida sobre las matemáticas, no hay que exagerar; y aquí se trata de problemas de vida. Tomo como ejemplo, porque me parece infinitamente más espinozista que la geometría o las matemáticas, o aún la teoría euclidiana de las proporciones, tomo como ejemplo: ¿qué quiere decir el conocimiento adecuado del segundo género? Es a nivel de aprender a nadar: "se nadar", nadie puede negar que saber nadar es una conquista de existencia, es fundamental, ustedes comprenden: conquisto un elemento, conquistar un elemento no va de sí. Se nadar, se volar. Formidable, ¿qué quiere decir esto?

Es muy simple: no saber nadar es estar a merced de los encuentros con la ola, entonces, tenemos un conjunto infinito de moléculas de agua que componen la ola; eso compone una ola y yo digo: es una ola porque, esos cuerpos más simples, que llamo "moléculas", de hecho no son las más simples, habría que ir aún más lejos que las moléculas de agua. Las moléculas de agua pertenecen ya a un cuerpo, el cuerpo acuático, el cuerpo del océano, etc... o el cuerpo del estanque, el cuerpo de tal estanque. ¿Cuál es el conocimiento del primer género? Es: ir, lanzarme, yo voy, estoy en el primer género de conocimiento: me lanzo, chapoteo como se dice. ¿Qué quiere decir chapotear? Chapotear, es muy simple. Chapotear, la palabra lo indica bien, se ve bien que son relaciones extrínsecas: ahora la ola me golpea, luego me arrastra, son los efectos del choque. Son los efectos del choque, a saber: no conozco nada de la relación que se compone o se descompone, recibo los efectos de partes extrínsecas. Las partes que me pertenecen son sacudidas, reciben el efecto del choque, de las partes que pertenecen a la ola. Ahora me río, luego lloriqueo, según que la ola me haga reír o me aporree, estoy en los afectos-pasión: ¡oh, mamá, la ola me ha tumbado! Bueno. "¡Oh mamá, la ola me ha tumbado!", grito que no dejaremos de dar mientras estemos en el primer género de conocimiento puesto que no dejaremos de decir: la mesa me hace daño; lo que es lo mismo que decir: el otro me hace mal; no necesariamente porque la mesa es inanimada -entonces Spinoza es por entero más maligno de lo que podemos decir-, para nada porque la mesa es inanimada, se debe decir: la mesa me hace mal, es tan tonto como decir: Pedro ne hace daño, o como decir: la piedra me hace daño, o la ola me hace daño. Son del mismo nivel, es el primer género. Bien, ¿me siguen? Al contrario, se nadar; lo que no quiere decir forzosamente que yo tenga un conocimiento matemático o físico, o científico, del movimiento de la ola, quiere decir que tengo un saber hacer, un sorprendente saber hacer, es decir que tengo una especie de sentido del ritmo, la ritmicidad. ¿Qué quiere decir el ritmo? Quiere decir que: mis relaciones características se componerlas directamente con las relaciones de la ola, ya no sucede entre la ola y yo, es decir ya no sucede entre partes extensivas, las partes acuosas de la ola y las partes de mi cuerpo; sucede entre relaciones. Las relaciones que componen la ola, las relaciones que componen mi cuerpo, y mi habilidad cuando sé nadar, de presentar mi cuerpo bajo relaciones que se componen directamente con las relaciones de la ola. Me hundo en el momento justo, y salgo en el momento justo. Evito la ola que se aproxima, o, al contrario me sirvo de ella, etc... todo el arte de la composición de relaciones. Busco ejemplos que no son matemáticos, porque, una vez más, las matemáticas solo son un sector de éste. Habría que decir que las matemáticas son la teoría formal del segundo género de conocimiento. No es el

segundo género de conocimiento el que es matemático. Es lo mismo a nivel de los amores. Las olas o los amores son lo mismo. En un amor del primer género, bueno, ustedes están perpetuamente en ese régimen de los encuentros entre partes extrínsecas. En lo que se llama un gran amor, La dama de las camelias, ¿qué es lo bueno? -risas-, ahí tienen una composición de relación. No, mi ejemplo es muy malo, porque La dama de las camelias es el primer género de conocimiento, mientras en el segundo género de conocimiento ustedes tienen una especie de composición de las relaciones unas con otras. Ya no están en el régimen de las ideas inadecuadas, a saber: el efecto de una parte sobre las mías, el efecto de una parte exterior o el efecto de un cuerpo exterior sobre el mío. Ahí ustedes alcanzan un dominio más profundo que es la composición de relaciones características de un cuerpo con las relaciones características de otro cuerpo. Y esta especie de flexibilidad o de ritmo que hace que cuando ustedes presentan su cuerpo, y entonces también su alma, ustedes presentan su alma o su cuerpo, bajo la relación que se compone más directamente con la relación del otro. Ustedes sienten que es una extraña alegría. Este es el segundo genero de conocimiento.

¿Por qué hay un tercer género de conocimiento? Hay un tercer género de conocimiento porque las relaciones no son las esencias. Spinoza nos dice: el tercer género de conocimiento, o el conocimiento intuitivo, es el que va más allá de las relaciones, sus composiciones y descomposiciones. Es el conocimiento de las esencias, lo que va más alla de las relaciones puesto que alcanza la esencia que se expresa en las relaciones, la esencia de la que dependen las relaciones. En efecto, si las relaciones son las mías, si las relaciones me caracterizan es porque expresan mi esencia. Y ¿qué es mi esencia? Es un grado de potencia. Esta vez se trata de un conocimiento de las esencias singulares. Bueno, el segundo, y con mayor razón el tercer género de conocimiento son perfect amente adecuados. Ustedes ven que hay una correspondencia entre géneros de conocimiento y dimensiones de la individualidad, ¿qué quiere decir, finalmente, esta coincidencia? Quiere decir que los géneros de conocimiento son más que géneros de conocimiento, son modos de existencia. Son maneras de vivir. Pero, la cosa es muy difícil porque son maneras de vivir. Porque, en fin, todo individuo está compuesto de tres dimensiones a la vez. Aquí encontraremos como un último problema. Ustedes, yo, cualquier individuo tiene tres dimensiones a la vez, entonces ¿qué se puede hacer para sacarlas? Cada individuo tiene tres dimensiones a la vez, de acuerdo. Esté es, exactamente, el problema: cada individuo tiene las tres dimensiones a la vez, y sin embargo, hay individuos que nunca salen del primer género de conocimiento. Nunca llegan a elevarse al segundo o al tercero... fin de la cinta ... (...) ... un conocimiento de su esencia singular o de las otras esencias singulares ¿cómo explicar esto? No es automático, para nada. Cualquier individuo tiene las tres dimensiones pero, atención, por eso mismo no tiene los tres géneros de conocimiento, puede muy bien permanecer en el primero. ¿Cómo explicar este último punto? Tomemos la pregunta de modo distinto: ¿cuándo hay oposiciones? Por ejemplo: se puede odiarse, sucede que se odie. El odio, esta especie de oposición de un modo de existencia, de un individuo a otro individuo, ¿qué es? ¿Cómo explicar el odio? He aquí un primer texto de Spinoza, libro IV de la Ética, el axioma que está al inicio del libro IV, este axioma, en apariencia, nos incomodará, y sobre esto Spinoza no se explica mucho. Axioma: "No hay ninguna cosa singular (v.g. ningún individuo) en la naturaleza que no tenga otra más potente y más fuerte" -hasta aquí todo funciona- no hay potencia última, porque la última potencia es la Naturaleza entera, entonces no hay última potencia en la Naturaleza. Siendo dada una cosa, ella se define por un grado de potencia; y siempre hay un grado de potencia superior: por potente que yo sea tengo siempre un grado de potencia, y en efecto hemos visto que había una infinidad de grados de potencia. Siendo actual lo infinito, en Spinoza, siempre dado actualmente, y siempre dado en acto, siempre es un grado de potencia más grande que el más grande grado de potencia que yo pueda concebir; entonces, hasta aquí este axioma no es

incomodo, pero él añade: "no hay ninguna cosa singular en la Naturaleza que no tenga otra más potente y más fuerte que ella, pero, estando dada una cosa cualquiera, hay otra potencia que puede destruir a la primera". ¡Ese tex to nos incomoda! Porque la segunda frase aporta una inesperada precisión. La primera frase nos dice: siendo dada una cosa, ella se define por su potencia, pero estando dado un grado de potencia, es decir una cosa en su esencia, el grado de potencia es la esencia de una cosa, hay siempre una potencia mayor. De acuerdo, comprendemos. Segunda frase, él añade: atención: por la cosa más potente, la primera cosa puede siempre ser destruida. Eso es muy molesto, ¿Por qué? De golpe uno dice: no comprendo nada, ¿qué va a pasar? Tiene el aire de decirnos que una esencia puede ser destruida por la esencia más potente. Entonces, en ese momento no hay tercer género de conocimiento, no hay segundo género de conocimiento porque destrucción ¿qué es? Evidentemente es el efecto de una esencia sobre otra. Si una esencia puede ser destruida por la esencia más potente, por la esencia de grado superior, es la catástrofe, todo el espinozismo se desfonda. Somos lanzados a los afectos, devueltos al primer género, ya no puede haber conocimiento de las esencias ¿Cómo habría un conocimiento adecuado de las esencias si las esencias están en relaciones tales que la una destruye a la otra? Afortunadamente todo el mundo ha comprendido, y más lejos, habría que esperar largo tiempo, pero es normal, es por eso que se necesita tanta paciencia para leer. Bien, después, en el libro V, tenemos la proposición 37. Y la proposición 37 implica, según su enunciado, y según la demostración de la proposición, implica una proposición fuera-cuadro, bajo el título de escolio, y el escolio nos dice esto: el axioma de la cuarta parte, vean lo que acabo de leer, "el axioma de la cuarta parte concierne a las cosas singulares en cuanto se las considera con relación a un cierto tiempo y un cierto lugar, esto de lo que, creo, nadie duda". Hay que reír, porque al menos: "esto de lo que, creo, nadie duda", ha esperado tantas páginas, cuando, al menos habría podido decirnoslo al nivel de la cuarta, lo que nos habría ayudado, habría sido menos perturbador. Es su asunto ¿por qué lo dice solamente mucho después? Lo dice cuando tiene necesidad de decirlo, ¿qué quiere decir esta precisión?

Nos dice: atención, el axioma de la destrucción, el axioma de la oposición: una esencia puede oponerse a otra al punto de destruirla, esto solo se comprende cuando se consideran cosas con relación a un cierto tiempo y un cierto lugar. No nos dice más. ¿Qué quiere decir, considerar las cosas en un cierto tiempo y un cierto lugar? Quiere decir considerarlas en su existencia. ¿qué quiere decir considerarlas en su existencia? Considerarlas en tanto que ellas existen, en tanto han pasado a la existencia, en tanto pasan a la existencia. ¿eso qué quiere decir? lo hemos visto: ¿qué es pasar a la existencia? Se pasa a la existencia, una esencia pasa a la existencia cuando una infinidad de partes extensivas se encuentran determinadas desde afuera a pertenecerle bajo tal relación. Tengo una esencia, yo, yo Pedro o Pablo, tengo una esencia. Digo que paso a la existencia cuando una infinidad de partes extensivas están determinada desde afuera, es decir por cosas que remiten a otras partes extensivas, están determinadas desde afuera a entrar en una relación que me caracteriza. Entonces, antes yo no existía, en la medida en que no tenía esas partes extensivas.

Eso es nacer. Nazco cuando una infinidad de partes extensivas están determinadas desde afuera para el encuentro con otras partes, entrando en una relación que es la mía, que me caracteriza. En ese momento, tengo una relación con un cierto tiempo y un cierto lugar. ¿Qué es ese tiempo y ese lugar, tiempo de mi nacimiento y lugar de mi nacimiento? Pasa aquí, es aquí, aquí y ahora, ¿qué es? Es el régimen de las partes extensivas. Las partes extensivas, el conjunto de las partes extensivas, ellas tienen siempre un tiempo y un lugar. Más aún eso durará lo que durará. Las partes extensivas está determinadas desde afuera a entrar bajo tal relación que me caracteriza, pero ¿por cuánto tiempo? Hasta que ellos estén determinados a

entrar bajo otra relación. En ese momento pasan en otro cuerpo, ya no me pertenecen; eso dura un cierto tiempo.
Bueno, ¿qué quiere decir eso? ¿en qué nos va a aclarar?

De hecho no puedo hablar de oposición entre dos individuos más que en la medida en que esos dos individuos son considerados como existiendo aquí y ahora. Es muy importante para la formación de relaciones de oposición. Es únicamente en la medida en que los individuos son considerados como existentes aquí y ahora que pueden entrar en oposición, no es una cuestión de bondad o de maldad, es una cuestión de posibilidad lógica. Solo puedo tener relaciones de oposición con otro individuo en función, ¿en función de qué? En función de las partes extensivas que nos componen, que nos pertenecen. Ese es el lugar, ese es el medio de oposición: las partes extensivas. Y, en efecto, es forzoso, ¿de quién se trata en las oposiciones entre individuos? En las oposiciones entre in dividuos siempre se trata de saber bajo que relación finalmente van a entrar tales conjuntos infinitos de partes extensivas. Imaginen la triste situación: me bato con un perro para comer una especie de paté. Bueno, espectáculo horrible. ¿Cómo narrar ese espectáculo? ¿de qué se trata? Ustedes tienen tres términos: el alimento, el perro y yo. Entonces muerdo al perro para apartarlo de su alimento, el perro me patea. ¿Qué pasa? ¿Qué es eso? Ustedes tienen un conjunto infinito de partes extensivas bajo la relación "carne". Tienen un conjunto infinito de partes extensivas bajo la relación "perro". Tienen un conjunto infinito de partes extensivas bajo la relación "yo". Y todo ese torbellino, todo eso se entrechoca. A saber, yo, yo quiero conquistar las partes extensivas de la carne para asimilarlas, es decir imponer mi relación: hacer que ellas no efectúen más la relación carne, sino que vengan a efectuar una de mis relaciones. El perro quiere lo mismo, al perro lo muerdo, es decir quiero cazarlo, el me muerde, etc., etc. de ahí no se sale, es el dominio de las oposiciones. La oposición es el esfuerzo respectivo de cada existente para apropiarse las partes extensivas. ¿Qué quiere decir apropiarse de las partes extensivas? Es decir hacer que ellas efectúen la relación que corresponde a tal individuo. En ese sentido puedo decir: soy destruido por el más fuerte que yo. Y en efecto, en tanto existo, es el riesgo de la existencia. Bien, y el riesgo de la existencia hace uno con lo que llamamos la muerte. una vez más, ¿qué es la muerte? es el hecho que Spinoza llamará necesario, en el sentido de inevitable, de que las partes que me pertenecen bajo una de mis relaciones características dejen de pertenecerme y pasen bajo otra relación que caracteriza otros cuerpos. Es inevitable en virtud misma de la ley de la existencia. Una esencia encontrará siempre una esencia más fuerte que ella bajo las condiciones de existencia que hace que, entonces, la esencia más fuerte destruya, ¿destruya qué? Literalmente destruye la pertenencia de las partes extensivas a la primera esencia.

Bueno, de acuerdo. Pero digo primero, corrigiendo enseguida, y estaría bien corregirlo, digo supongan ahora que estoy muerto. De acuerdo estoy muerto. Para Spinoza esto toma un aire abstracto, pero ensayen: tienen ustedes que hacer un esfuerzo, y voy a decir enseguida porque no me parece abstracto, pero hagan un esfuerzo: "Yo estoy muerto", ¿qué quiere decir? Una vez más, si ustedes aceptan estas premisas, premisas que no son una teoría abstracta, que son una manera de vivir, si eso es la muerte, eso quiere decir: ya no hay partes extensivas, ningún conjunto extrínseco que me pertenezca, estoy desposeído. De acuerdo, estoy desposeído, ya no tengo partes. Eso quiere decir: mis relaciones características dejan de estar efectuadas; quiere decir todo eso, pero solo eso. Entonces, ¿qué es lo que me impide la muerte? lo que me impide es que, según Spinoza, mis relaciones, ellas, dejan de estar efectuadas, de acuerdo, pero hay una verdad eterna de esas relaciones. No están efectuadas, de acuerdo, pero hemos visto que para Spinoza, las relaciones eran independientes de los términos. Efectuar una relación, quiere decir: los términos llegan a efectuar la relación, la relación es efectuada por esos términos. Allí ya no hay términos que la efectúen. La relación tiene una verdad eterna

como relación, una verdad independiente de los términos, ya no es efectuada... pero permanece actual como relación, no es que pase al estado de virtualidad. Hay una actualidad de la relación no efectuada. Y, con mayor razón, hay una actualidad de la esencia que se expresa en la relación, pues la esencia no es del todo una parte extensiva, es ¡una parte intensiva! Es un grado de potencia. A ese grado de potencia no le corresponde nada, ese grado -lo vimos la última vez-, a ese grado de intensidad no le corresponde nada en extensión. No hay partes extensivas que le correspondan a la parte intensiva. De acuerdo. Pero la realidad de la parte intensiva, en tanto que intensidad, subsiste.
En otros términos hay una doble eternidad, de hecho correlativa. Hay una doble eternidad: la eternidad de la relación o de las relaciones que me caracterizan, y la eternidad de la esencia, de la esencia singular que me constituye, y que no puede ser afectada por la muerte. Y más aún, a ese nivel como está dicho en el libro V, por el texto que acabo de leer, a ese nivel, no puede haber oposición. ¿Por qué? Porque todas las relaciones se componen al infinito según las leyes de las relaciones. Hay siempre relaciones que se componen. Y de otra parte todas las esencias convienen con todas las esencias, cada esencia convienen con todas las otras, en tanto que puro grado de intensidad.

En otras palabras, para Spinoza, decir que un grado de potencia o un grado de intensidad destruye a otro grado de intensidad, es una proposición desprovista de sentido. Los fenómenos de destrucción solo pueden existir al nivel, y tienen por estatuto, y remiten al régimen de las partes extensivas que me pertenecen provisionalmente.

Entonces, ¿qué quiere decir: yo siento, yo experimento que soy eterno? No es eso, lo sé. Lo que quiero hacerles sentir es la diferencia entre las dos proposiciones: sé y sostengo que soy inmortal. Se podría decir que es una proposición teológica: sé y sostengo que soy inmortal. Y: siento y experimente que soy eterno. En efecto Spinoza adhiere a ésta, en el libro 5, contra cualquier concepción de inmortalidad. Nos dice: no, no, no se trata de decir que cada uno es inmortal, se trata de decir que cada uno es eterno, para nada es lo mismo. ¿Por qué no es lo mismo? ¿Cómo se presenta en Spinoza, qué es esta experimentación? Creo que es necesario tomar la palabra en el sentido más fuerte, no es simplemente: hago la experiencia, o tengo la experiencia. Es más bien hacer la experiencia de una manera activa.

Hago la experiencia de que soy eterno. ¿Qué es esa experimentación? Es muy curioso, si buscan en la literatura, solo muy tarde, en la literatura inglesa del siglo diecinueve, ustedes encontrarán un espinozismo de este tipo, la eternidad, una especie de experimentación de la eternidad. Y curiosamente ligada también a la idea de intensidad, como si yo solo pudiera hacer la experiencia de la eternidad bajo una forma intensiva. Es un tema frecuente en autores que, justamente, no me parecen tan alejados de Spinoza, aún si no lo saben, autores como Lawrence, en menor medida Powys, una especie de experimentación de la eternidad bajo la forma de lo intenso.

Intentaré volverme más concreto. Cuando usted existe, usted existe opuesto a los otros. Nos oponemos los unos a los otros, y Spinoza no dice que habría que salir de eso, sabe muy bien que es absolutamente necesario, que es una dimensión, una dimensión de la existencia. De acuerdo, pero dice: tomemos dos casos extremos, tomemos al individuo A, al individuo "Pedro", tomemos a Pedro, quien, pasa la mayor parte -van a ver como aquí Spinoza deviene muy matizado y concreto-, podemos decir de Pedro que ha pasado su vida, a grosso modo, en el primer género de conocimiento. Es el caso de la mayor parte de la gente, puesto que, siguiendo a Spinoza, es necesario al menos un poco de filosofía para salir del primer genero de conocimiento, bien. Tomen el caso de alguien que vive la mayor parte del tiempo en el

primer género de conocimiento. ¿Por qué preciso que la mayor parte? de hecho hay que ser muy optimista, no sucede todo el tiempo, ese alguien, de todas maneras, habrá comprendido una pequeña cosa en su vida, una vez, no por mucho tiempo, un día, una tarde, una tarde consigo habría comprendido una pequeña cosa, habría tenido la impresión de comprender una pequeña cosa. Quizá haya verdaderamente comprendido una pequeña cosa y, enseguida, pasa toda su vida intentando olvidar lo que había comprendido de tal modo que era conmovedor. De pronto se dice: pero que, hay algo que ya no va. Todos, todos, aún el último de los miserables ha hecho esta experiencia, aún el último de los cretinos ha pasado al lado de algo de lo que dice: pero ¿es que yo no sería, es qué yo no me he pasado la vida estrellándome? Entonces, siempre se sale un poco del primer género de conocimiento, es decir, en términos espinozistas, habría comprendido aún sobre un punto minúsculo, habría tenido una intuición o bien algo esencial, o bien la intuición de un esencial, o bien la comprensión de una relación. Se puede generalizar: muy poca gente es completamente idiota, siempre hay una cosa que comprenden, nosotros tenemos nuestra pequeña cosa. Por ejemplo algunos tienen un sorprendente sentido de tal animal, lo que no les impide ser malvados, todo eso, pero tienen algo... si, allá... O bien el sentido de la madera: si, eso, ese tipo, ese imbécil, ese imbécil y malvado, al menos cuando habla de los árboles hay algo, se si ente que hay algo. Pasamos el tiempo haciendo estas experiencias... si, allá se tiene la impresión de que, si ustedes quieren, que aún el peor payaso, hay un punto en el que ha dejado de ser payaso. En fin, hay algo. Nadie está condenado al primer género de conocimiento, siempre hay una pequeña esperanza. Ahora bien eso es muy importante...

(fin de la K7)

... hay un resplandor en alguien: ¡era menos odioso de lo que yo creía! Bastaba encontrar la cosa. Entonces, seguramente, a veces uno tiene más ganas de encontrarlo, de acuerdo, y después rápidamente todo se derrumba. Pero yo no se, el peor agente de policía, el peor no se que, tiene seguramente un pequeño asunto. Seguramente.

Spinoza no agita el pañuelo para llamar al ejercito de salvación para salvar a todo el mundo, no, nos quiere decir otra cosa. Quiere decirnos: he aquí, es muy complicado porque finalmente, vuestra existencia, es asunto de proporciones. ¿Qué quiere decir asunto de proporciones? De acuerdo, ustedes tienen partes extensivas que los componen, en tanto que existan, pero no hay que renunciar a ellas. ¿Qué sería renunciar a las partes extensivas que me componen, es decir renunciar a todas las combinaciones de la existencia, cómo alejarse de las oposiciones vividas? Me alejo de las oposiciones vividas, solo como hierba, habito en una gruta, etc... es, de manera general, lo que se ha llamado ascetismo. A Spinoza eso no le interesa, le parece una solución muy, muy sospechosa. Muy sospechosa. Llega a pensar que el asceta es profundamente malvado, y que el asceta prosigue un odio inexpiable, un odio inexpiable contra el mundo, contra la naturaleza, etc... entonces eso no es lo que nos quiere decir Spinoza. El nos dice: pongan atención, en su existencia se trata de una proporción relativa, ¿entre qué y qué? Ustedes recuerdan que yo tenía ahora mis tres dimensiones del individuo: las partes extensivas, segundo las relaciones, tercero la esencia o la parte intensiva que me constituye, puedo expresarlas bajo la forma siguiente: las partes extensivas que me pertenecen son como las ideas inadecuadas que tengo, son necesariamente inadecuadas. Son entonces ideas inadecuadas que tengo, y las pasiones que derivan de esas ideas inadecuadas. Las relaciones que me caracterizan, cuando alcanzo su conocimiento, son las nociones comunes o las ideas adecuadas. La esencia como pura parte intensiva, como puro grado de potencia que me constituye, es todavía una de las ideas adecuadas. Spinoza nos dice: en su existencia, ustedes pueden tener una vaga idea de la proporción que hay entre ideas

inadecuadas y pasiones, puesto que las dos se encadenan, las ideas inadecuadas y los afectos-pasión que llenan su existencia, de una parte, y de otra parte las ideas adecuadas y los afectos activos a los cuales ustedes llegan.

Recuerdan las ideas inadecuadas -voy a terminar rápidamente para preguntarles si han comprendido-, las ideas inadecuadas y las pasiones, eso remite a la primera dimensión de la existencia: tener partes extensivas. Los otros dos aspectos, conocimiento de las relaciones y conocimiento de los grados de potencia como partes intensivas, remiten a los otros dos aspectos: las relaciones características y la esencia como parte intensiva. Supongamos que en mi existencia tengo, relativamente, no es cuestión de adjurar de las partes extensivas: eso sería matarse, y sabemos lo que Spinoza pensaba del suicidio. Imaginen que durante mi existencia yo haya relativamente alcanzado, Spinoza dice: pero eso sería imposible puesto que usted tiene partes extensivas y esta sometido a la ley de las partes extensivas, pero supongan que ustedes han alcanzado relativamente las ideas adecuadas y los afectos activos. He aquí un caso, primer caso. Segundo caso: imaginen que ustedes lo han alcanzado muy raramente, y poco duraderamente. Bueno, coloquense en el instante de su muerte, todo esto es muy concreto. Cuando ustedes mueren, en el primer caso y en el segundo caso, ¿qué pasa? Cuando ustedes mueren eso quiere decir que sus partes extensivas desaparecen; es decir ellas van a otros cuerpos, es decir: efectúan otras relaciones diferentes a las suyas. Pero cuando usted muere, y que, segundo caso, usted ha tenido, en la mayoría de su existencia, ideas inadecuadas y afectos pasivos, eso quiere decir que lo que muere es, relativamente, la mayor parte de usted mismo. Proporcionalmente la parte más grande de usted. Al contrario, en el otro caso, es curioso, es aquí donde interviene una especie de proporción relativa, es eso lo importante en el libro V, si eso se les escapa en el libro V, y sin embargo él lo dice explícitamente, creo que ustedes no pueden comprender el movimiento del libro V. El otro caso: supongan que en su existencia ustedes han alcanzado, al contrario, proporcionalmente, un número relativamente grande de ideas adecuadas y de afectos activos, en ese momento lo que muere de ustedes es una parte relativamente poco importante, insignificante. entonces, es curioso, me parece que aquí se introduce, con Spinoza, la idea de la existencia como experimentación. Pero no es una experiencia moral, es una especie de experiencia físico-química: experimento que soy eterno, si. ¿Qué quiere decir ese texto? Quiere decir: lo experimento ahora, ¿en qué condición?

La cuestión no es, para nada, que el alma sobrevive al cuerpo, la cuestión de la inmortalidad, que ha sido: ¿en qué sentido y bajo qué forma el alma sobrevive al cuerpo?, tal como ha sido planteado por la filosofía y la teología, si ustedes quieren, aunque las diferencias son grandes, de Platón a Descartes. De Platón a Descartes, lo que se ha planteado es, verdaderamente, la cuestión de la inmortalidad del alma, y la inmortalidad del alma pasa forzosamente, en ese momento, por el problema de un antes y un después. ¿Por qué? ¿Qué determina el antes y el después? Desde el punto de vista de la inmortalidad del alma, a saber el momento de la unión del alma y del cuerpo, a saber: el antes del alma es antes de la encarnación, antes de que el alma se una a un cuerpo, el después de la inmortalidad, el después del alma, es después de la muerte, es decir después de que... de ahí la incomodidad de todos los autores que han hablado de una inmortalidad del alma. ¿Qué es su incomodidad? Es que la inmortalidad del alma no puede ser aprehendida o no puede ser concebida más que sobre las esencias todavía temporales de un antes y un después. Y ese es el tema del Fedón que va sobre la inmortalidad del alma en Platón. El diálogo del Fedón de Platón lanza una gran doctrina de la inmortalidad del alma precisamente bajo la forma del antes y el después: antes de la unión y después de la unión. Cuando Spinoza opone su eternidad a la inmortalidad, vemos muy bien lo que quiere decir. Desde el punto de vista de la inmortalidad, si ustedes quieren, puedo saber que el alma

es inmortal, pero ¿en qué consiste la inmortalidad? Consiste en decir que sé, por ejemplo, yo sé -de cuál saber, es otra cosa-, sé que mi alma no muere con mi cuerpo. Admito la idea platónica de que es un saber, no sé bajo que forma, y todos lo dicen, ¿por qué? Porque la inmortalidad parece excluir el antes y el después, por esto es ya una eternidad, pero precisamente solo puede ser sabida o conocida bajo las especies del antes y el después. Y Descartes lo dirá, ¿bajo qué forma? Que el alma sea inmortal, puedo decirlo: de eso estoy seguro, según Descartes. Pero ¿bajo qué forma? de ese no se nada. Lo más que puedo afirmar es que hay un antes y un después, que el alma no ha nacido con el cuerpo y no muere con el cuerpo. Puedo afirmar lo que, no puedo afirma el eso que o el cómo. Habría una intuición intelectual, como ellos dicen, ahora bien no se tiene la intuición intelectual. Muy bien, Spinoza no plantea el problema así, porque para él el problema no es el de un antes y un después, es un al mismo tiempo que. Quiero decir que es al mismo tiempo que soy mortal y que experimento que soy eterno. Y experimentar que soy eterno no quiere decir que hay un antes y un después, que ha habido un antes y habrá un después; eso quiere decir que desde ahora experimento algo que no puede estar bajo la forma del tiempo, y ¿qué es lo que no puede estar bajo la forma del tiempo? A saber que hay dos sentidos absolutamente opuestos de la palabra parte; a saber: hay partes que tengo: son las partes extensivas, exteriores las unas a las otras y las tengo sobre el modo del tiempo. En efecto las tengo provisionalmente, las tengo en la duración. Las tengo sobre el modo del tiempo, es decir partes exteriores las unas a las otras, las partes extensivas que tengo. Bueno. Pero cuando digo: partes intensivas, quiero decir algo completamente diferente. Los dos sentidos de la palabra "partes" difieren en naturaleza, porque cuando digo partes intensivas = esencia, no es una parte que yo tenga, ya no son partes que yo tenga, son una parte que soy. Soy un grado de potencia, soy parte intensiva, soy una parte intensiva y las otras esencias también son partes intensivas, ¿partes de qué? Bien, partes de la potencia de Dios, dice Spinoza. El habla así, muy bien. Experimentar que soy eterno es experimentar que "partes", en el sentido intensivo, coexisten y difieren en naturaleza de "partes" en el sentido extrínseco, extensivo. Experimento aquí y ahora que soy eterno, es decir que soy una parte intensiva o un grado de potencia irreductible a las partes extensivas que tengo, que poseo, si bien cuando las partes extensivas me son arrancadas = muerte, eso no concierne a la parte intensiva que soy desde toda la eternidad. Experimento que soy eterno. Pero, una vez más, con una condición, a condición de estar elevado a las ideas y a los afectos que dan a esta parte intensiva una actualidad. Es en ese sentido que experimento que soy eterno. Entonces es una experimentación que significa una eternidad o una coexistencia, y no una inmortalidad de sucesión, es desde ahora, en mi existencia, que yo experimento la irreductibilidad de la parte intensiva que soy de toda eternidad, que yo soy eternamente, con las partes extensivas que poseo bajo la forma de la duración. Pero, si no actualizo mi esencia, ni mis relaciones, si permanezco bajo la ley de las partes extensivas que se encuentran las unas a las otras desde el afuera, en ese momento no tengo la idea de experimentar que soy eterno. En ese momento, cuando muero, si, pierde la mayor parte de mi. Al contrario si he vuelto mi parte intensiva, proporcionalmente más grande, ¿qué quiere decir? evidentemente hay ahí una dificultad, he aquí que pongo en juego, si ustedes quieren, en una especie de cálculo proporcional, las partes extensivas que tengo y las partes intensivas que soy. Es difícil puesto que no hay comunidad de naturaleza entre los dos sentidos de la palabra "partes". Entonces ¿cómo puede decir que unas y otras son relativamente más o menos grandes que la otra? El nos dice: cuando muero, luego lo que perece, a saber las partes extensivas que se van a otras partes, eso que perece de mi, es en ciertos casos la mayor parte, y en otros casos es una parte muy insignificante, muy pequeña. Sería necesario, entonces, que la parte intensiva y las partes extensivas tengan una especie de criterio común para entrar en esta regla de proporción, a saber los dos casos extremos: o bien las partes extensivas que desaparecen, constituyen la mayor parte de mí mismo, o bien, al contrario, ellas solo

constituyen una pequeña parte de mi mismo porque es la parte intensiva la que ha tomado la mayor parte de mi. Bueno, ¿no se puede ir más lejos?, a saber ¿qué puede ser, en nosotros, en la existencia, establecer esta especie de cálculo de proporción, o de sentido vivido de la proporción? Habría que decir que, si, ¿qué es importante en mi vida, qué es importante?

El criterio de la importancia. ¿a qué usted le da importancia? Eso es la importancia. Habría que hacer lo importante: ¡Ah, eso es importante, eso no es importante! Es necesario hacerlo un criterio de existencia. La gente, ¿qué juzga importante en su vida? ¿Lo importante es hablar por radio, es hacer una colección de estampillas, es tener buena salud? Quizá todo eso. Lo que es una vida alegre, en el sentido en que alguien muere diciendo: después de todo he hecho, en general, lo que quería, he hecho más o menos lo que quería, o lo que habría deseado, sí eso está bien. ¿Qué es esa curiosa bendición que uno puede darse a sí mismo y que es lo contrario de una satisfacción de sí? ¿Qué quiere decir esta categoría: "lo importante"? De acuerdo, eso es molesto, pero no es "importante". ¿Qué es ese cálculo? ¿No es la categoría de lo "extraordinario" o de "lo importante" la que nos permitiría hacer las proporciones entre dos sentidos irreductibles de la palabra "partes"? Lo que depende o lo que deriva de la parte intensiva de mi mismo, y lo que remite, al contrario, a las partes extensivas que tengo.

Y después, evidentemente está el problema de los muertos prematuros... la esencia singular, pasa a la existencia, bueno, pero ¿si soy aplastado como bebé? ¿eh? (Risas) ¿hasta que punto juega la regla espinozista? Pero finalmente el tiempo que yo duro no tiene ninguna importancia. Spinoza lo dice firmemente, y tiene el derecho de decirlo pues no ha muerto viejo pero no ha sido aplastado de bebé, ha tenido tiempo de escribir la Ética, entonces, ¿cuándo mueren los bebés? La regla de Spinoza... pero después de todo cuando muero eso solo quiere decir una cosa, a saber: ya no tengo partes extensas, aquí uno está molesto frente al caso de los muertos prematuros, porque los muertos prematuros, siempre se puede decir: tienen su esencia eterna, pero esta esencia eterna, una vez más, tal como se lee en Spinoza, no es simplemente una esencia como una figura matemática, es una esencia que solo existe como esencia en la medida en que ha pasado por la existencia, es decir o ha actualizado su grado, o ha actualizado por sí misma su grado, es decir la parte intensiva que era. Va de si que cuando muero prematuramente, para nada he actualizado la parte intensiva que yo era. En otras palabras no he expresado, no he hecho el ser intensivo que soy.
Entonces eso funciona cuando muero a cierta edad, pero ¿todos los que mueren antes? Creo, en efecto, que es necesario más bien... bueno, si uno imagina que un corresponsal habría podido preguntarle eso a Spinoza, ¿qué habría respondido Spinoza? Creo que no habría sido difícil, habría dicho algo así como: bien si, eso hace parte de la irreductible exterioridad de la Naturaleza, hace parte de la cohorte de gente que han sido, serán, que son envenenadas, etc... que todo ese problema de la parte extensiva de nosotros mismos era tal que en ciertos casos él podría en efecto hacer... yo diría que, en términos espinozistas, habría que decir: quien muere prematuramente, si, es un caso en el que la muerte se impone de tal manera que, se impone en condiciones tales que, en ese momento concierne a la mayor parte del individuo considerado.

Pero lo que se llama una vida afortunada es hacer lo que se puede, y Spinoza lo dice formalmente, conjurar las muertes prematuras, es decir impedir las muertes prematuras, ¿qué quiere decir? no impedir la muerte, sino hacer que la muerte, cuando sobreviene, concierna solo a la parte más pequeña de mi mismo. He aquí, creo, tal y como el veía, experimentaba y sentía las cosas.
¿Tienen preguntas por hacer, reacciones? No teóricas, solo de sentimiento.

Pregunta (chica joven con acento, quizás suramericano): En la Ética Spinoza dice: intelligo

????, el dice: "yo". Cuando quiere citar un ejemplo, dice Pablo o Pedro, y cuando dice nosotros sentimos y nosotros experimentamos, es un "nosotros" que cuenta, eso quiere decir nosotros en conjunto. Y de la misma manera cuando habla del amor intelectual de Dios, en el libro V, es Omnium, el conjunto de todos. Entonces quizás la muerte prematura puede ser corregida de cierta manera por esta alianza, por esta comunidad.

Gilles Deleuze: Si, lo que dices es profundamente cierto porque el "nosotros" significa que, a nivel de las esencias, el solo puede ver, una vez más, oposición a nivel de los existentes y de las partes extensivas. Entonces las esencias convienen todas con todas, como esencias. Entonces decir, en efecto, que son las esencias de los vivos que han sido relativamente logradas las que pueden tomar a cargo esos muertos prematuros, eso, de acuerdo.

El, ¿ha tenido una muerte prematura? Para su gusto seguramente no ha sido un muerto prematuro, sin embargo ha muerto antes de terminar un libro al que se dedico mucho, pero seguramente, es difícil decir como muere alguien, pero es difícil imaginar muriendo de manera diferente a quien... se dice que había hecho lo que quería, porque él ha hecho lo que quería.

Pregunta (la misma joven): ... porque le has dado a la eternidad de la esencia una manera que es vertical, con relación a Dios, con relación a la conciencia, ¿puedes establecer una manera horizontal?

Gilles Deleuze: ¿a nivel de la comunidad de las esencias? Tu, insistes mucho más que yo sobre la comunidad, para mi es una consecuencia.

Pregunta: eso permite distinguir el segundo género y el tercer género de conocimiento, que en un momento tu asimilas xxxxx, que dejas de diferenciar.

Gilles Deleuze: si, eso es porque no tengo el tiempo. No digo no, lo que puede tener ventajas. Tu, insistes en una comunidad de esencias. Para mi es simplemente una consecuencia: la comunidad derivada de las esencias no es constitutiva de las esencias, eso es cierto. Si, es verdad. Hay puede haber una diferencia. En efecto se podría concebir una exposición que pusiera el acento sobre la conveniencia de las esencias unas con las otras antes que nada. Si, te diré: creo que convienen solo en la medida en que han logrado actualizarse. Entonces para mi la conveniencia, no estaría en desacuerdo, pero aquí se trata de una diferencia de acento. Como les he dicho siempre, en una lectura, es forzoso que ustedes pongan sus propios acentos. Bueno.

Pregunta: sobre la muerte (difícilmente audible)... la muerte no tiene ningún objeto... salirle al encuentro a la muerte, vencerla, ¿eso no es xxxx?

Gilles Deleuze: Solo puedo responder sobre el punto siguiente: ¿qué nos dice Spinoza al respecto? Evidentemente para él, salirle al encuentro a la muerte, es el tipo mismo, es casi la sima de la vida inadecuada, y se comprende muy bien por qué, para él. Porque él tiene una idea en la cual cree, y es una de las ideas más profundas que se han tenido, él cree que, por naturaleza, la muerte, sea la que sea, viene del afuera. Que la muerte, fundamentalmente, es la ley de las partes exteriores unas a las otras, y si no la idea misma de muerte no tiene ningún sentido.

Entonces, que la muerte siempre viene del afuera, donde Spinoza es muy, muy fuerte es que, a

mi modo de ver, es el único en conciliar completamente la idea de que la muerte es inevitable y que cualquier muerte viene de afuera. Generalmente cuando se dice que la muerte viene de afuera, se lo recibe como una objeción: ah, pero entonces, si la muerte viene de afuera, no es necesaria, después de todo ustedes podrían no morir... fin de la cinta... no hay una muerte que venga de adentro. Spinoza hace parte de aquellos para los que la idea de una pulsión de muerte es un concepto grotesco, absolutamente grotesco, que es verdaderamente ...

Richard: Es respecto a la pulsión de muerte. El escritor Armand Farrachi desarrollaba una intuición que me parece complementaria de la idea de Spinoza: es que si se exceptúa el caso de figura posible del bebé aplastado, encontramos esto un poco por todas partes, y él cita ejemplos concretos: una especie de sentido íntimo o un sentido interno de la duración, con relación al accidente. A saber: tal escritor dedicará toda una vida, es decir ochenta años para desarrollar su obra, por ejemplo Victor Hugo, otro dedicará dos o tres años para desarrollar su "obra", y cita el ejemplo de Rimbaud o de Lautréamont. Y efectivamente a los veinticinco años han terminado, otros terminan a los ochenta. Se encuentran exactamente los mismos casos en músicos celebres como Mozart en un caso y Bach en el otro. Y ellos hacen y dicen cosas de potencia "equivalente", no se puede decir que la obra de Mozart sea más importante que la obra de Bach, o que la obra de Victor Hugo, por ejemplo, sea más importante que la de Rimbaud. Entonces sucede como si hubiese una velocidad de desarrollo, una especie de percepción intima de una duración dada para la creación de la obra, y que al final, existe esa relación accidental que pondrá fin a esa obra. Pero, en todos esos casos, la obra estará "hecha" y "terminada". También hay ejemplos filosóficos.

Gilles Deleuze: Si, creo igualmente que habría que tomar ejemplos no sublimes, a saber, no estéticos, no artísticos. Esta especie de Aprehensión, de evaluación del tiempo que queda, es un sentimiento que es muy, muy... es un sentimiento profundo en la existencia. ¿Con qué medida, con que genero de cantidad se hace eso? ¿Con qué genero de cantidad se hace eso? Cuando la gente tiene la impresión de que no estará por mucho tiempo. ¿Cómo prepararse, como se dice: arreglar sus asuntos, arreglar sus cosas? Eso es interesante, existen esas evaluaciones. Lo que es muy importante, en efecto, en lo que dice Richard, es, me parece, que no es tanto una evaluación global. No esta ligado a la edad, ese sentimiento no está ligado a una edad, en efecto, que viene del fondo y que hace decir: hombre, quizás eso toca a su fin. Y es lo contrario de un pánico, todo eso es lo contrario de una angustia. ¿Cómo explicarlo? Vuelvo a esto: la muerte viene siempre de afuera, si de acuerdo, no hay muerte que no sea accidental. La vejez también viene de afuera, todo eso viene de afuera: es una usura de las partes exteriores. Entonces lo interesante es que hay de una parte, en las leyes generales de la especie: sé que la especie implica tal duración, a grosso modo, tal duración global. Entonces hay determinaciones globales de la especie. Pero ¿qué quiere decir eso? Una especie dura tanto tiempo, por ejemplo un gato vive tantos años, un hombre vive tantos años, en promedio, esos promedios de vida, ¿qué quieren decir? quiere decir que hay duraciones globales, duraciones estadísticas que marcan el tiempo bajo el cual las partes extensivas pertenecen a tal esencia. Una esencia de gato, bien si, ¿cuánto tiempo es la vida de un gato? ¿Diez años, doce años?

Comptesse: dieciocho años (risas).

Gilles Deleuze: ¿los monstruos? No, normalmente, tienen la suerte de los gatos. ¿Dieciocho años, un gato? Hola, catastrófico, enorme -risas-. Creo que es un gato excepcional. Los hombres actualmente viven , yo no se, ¿cuál es la duración media? Es el tiempo durante el cual, una vez más, las partes extensivas bajo las relaciones que me caracterizan, bueno... pero,

lo que hace que esas partes extensivas me pertenezcan y dejen de pertenecerme, todo eso es del dominio de los accidentes extrínsecos. Simplemente es evidente que los accidentes extrínsecos tienen leyes, eso tiene leyes. Entonces, en ese sentido la muerte es necesaria, es absolutamente inevitable, pero responde siempre a leyes que regulan las relaciones entre partes exteriores las unas a las otras, en ese sentido siempre viene de afuera. Simplemente, precisamente, como dice Spinoza todo el tiempo: soy una parte de la Naturaleza, es decir, estoy abierto sobre todo ese modo de la exterioridad. En tal sentido la muerte es inevitable, entre más viene del exterior más necesaria es.

Comptesse: Hay un problema que se plantearía y es: que si la muerte, si se admite, y como no admitirlo, que la muerte viene del afuera, si viene del afuera, viene del afuera una afección, una afección mortal que viene del afuera y que pasa en el adentro. Y el problema se plantea o se plantearía es si hay una idea adecuada de la afección, y si los afectos de los que habla Spinoza pueden -es decir ante todo la alegría y la tristeza-, pueden traer una idea adecuada de la afección mortal como viniendo de afuera. Este sería un problema que se plantearía en Spinoza pues no hay que olvidar, hay ciertos textos donde el dice que es como un enfermo, y como un enfermo que va a morir, que va a hundirse si no encuentra, justamente, una vía de salud. Cuando Spinoza habla así, en los primeros textos, no se trata simplemente de una muerte que viene de afuera, es el efecto de una afección, o de algo que provoca una enfermedad, y a esa enfermedad hay que encontrarle un remedio. Y el remedio es una forma de pensamiento o, justamente, una forma de conocimiento, como él lo dice. Pero no podemos decir simplemente, sin que por eso nos quedemos en un axioma muy simple: la muerte viene del afuera, simplemente. por ejemplo, hay ciertas imágenes que participan de la afección y que serían incomprensibles si se dejara la afección mortal en el axioma de la exterioridad radical.

Por ejemplo, pienso en un texto de Henry Miller, en "El mundo del sexo", él cuenta, Miller, no un acontecimiento que busque olvidar, algunos buscan olvidar toda su existencia, o ciertos acontecimientos, pero él habla en "El mundo del sexo" de un acontecimiento casi inolvidable y que todavía lo afecta, pero del que no comprende completamente ni lo que produce en él esta afección, ni lo que hace que tenga la afección cuando piensa en eso. Es el acontecimiento en el que dice que cuando él vio, por primera vez, el sexo de una niña, tuvo la extraña impresión de que esta niña se desdoblaba, él tenía ocho años, la pequeña se desdoblaba, y surgía la sobreimpresión de un hombre con máscara de hierro. Es una experiencia muy rara. Hay toda una serie a partir de esta, habla de una máscara africana, y la misma alucinación del hombre de la máscara de hierro, y dice que debe haber una relación entre la excitación y la agresividad de tipo viril, y justamente este acontecimiento xxxx xxxx. Entonces tenemos aquí un tipo de afección aún secundaria que, para un escritor, en su experiencia misma de escritura, no alcanza justamente a decirse. Entonces tiene afecciones mudas o indecibles. Cuando se axiomátiza la muerte diciendo que es una muerte que viene de afuera, es el problema a la vez de la afección indecible y de los efectos de la afección, o de las series acontecimentales a partir de esos efectos.

Gilles Deleuze: Confieso que comprendo lo que dices, y me parece interesante, pero confieso que, a mi manera de ver, eso no tiene nada de espinozista.

Comptesse: No he dicho que sea espinozista.

Gilles Deleuze: ¡Ah, de acuerdo! Spinoza no hablaría así, a propósito de la muerte que viene del afuera, él no piensa que entonces ella pase necesariamente adentro. Si han comprendido no hay interioridad, a ese nivel, en Spinoza. Todo es exterior, y permanece exterior. La única interioridad tal como la concibe Spinoza, está -y él emplea la palabra-, está en el lugar de las esencias singulares, él habla de esencias íntimas. La esencia singular está, en efecto, definida por una intimidad, ¿qué significa eso? Eso quiere decir que, como parte intensiva, ella tiene una interioridad. ¿En qué consiste su interioridad? Curiosamente la interioridad de un grado de potencia es la manera en que comprende en sí los otros grados de potencia. Y esta es una de las grandes diferencias entre partes extensivas y partes intensivas. Una parte intensiva cualquiera es una pars intima, es decir una parte intima. ¿Qué quiere decir una parte intima? Es muy preciso, quiere decir que un grado de potencia, como tal, comprende en sí los grados de potencia inferiores -no se confunde con ellos-, pero comprende en sí los grados de potencia inferiores y los grados de potencia superiores.

Por esto es que todas las esencias convienen las unas con las otras, en virtud de esta intimidad de todas las esencias en cada esencia. Lo que tu decías hace un momento yo podría retomarlo a nivel de la conveniencia de las esencias, y es esta intimidad de todas las esencias en cada una. Para Spinoza hay entonces, a este nivel, una interioridad. Pero a nivel de la existencia y de las partes extensivas solo hay exterioridad, ninguna interioridad. Entonces los afectos que dependen de las partes extensivas permanecen únicamente como afectos de exterioridad. Si bien, creo, Spinoza no podría tomar por su cuenta la formula que acaba de emplear Comptesse, a saber: un afecto venido del afuera pasa necesariamente al adentro. No puede pasar más allá puesto que el afecto intimo solo puede ser un afecto de la esencia como esencia, como parte intensiva, en tanto que grado de potencia. Mientras que los afectos que vienen del afuera solo pueden ser afectos que dependen de las interacciones de partes exteriores las unas con las otras. Y no hay comunicación entre los dos. Puedo pasar del primer género al segundo y al tercero, pero un afecto del primer género, un afecto-pasión no pasa en el adentro, es decir no deviene afecto de esencia.

Entonces todo tu desarrollo es muy interesante con un ejemplo que hace estremecer, porque, tu sabes, que Miller, Miller es un curioso autor en este aspecto, en cuanto a lo que aquí nos ocupa, tiene páginas que son indudablemente espinozistas, pero no es un comentador de Spinoza, entonces tiene el derecho. Ahora tenemos la coherencia de su propia inspiración, elementos de inspiración muy espinozista, y remiten a todo el panteísmo de Henry Miller, y después están las inspiraciones que vienen de muchas partes, todo un campo que le viene de Dostoievsky, y el mejor, el más bello, lo que viene de sí mismo, a saber lo que hace que todas las operaciones consistan las unas con las otras, se convengan las unas con las otras. Ahora bien hasta que punto todo lo que has des arrollado es evidentemente no espinozista, eso no es difícil, si usted recuerda el ideal de Spinoza. El ideal de Spinoza no lo había nombrado, pero aprovecho para recordarlo aquí, es verdaderamente que el mundo de lo inadecuado y de la pasión es el mundo de los signos equívocos, es el mundo de los signos oscuros y equívocos. Ahora bien tu has desarrollado en Miller el ejemplo de un signo oscuro. Ahora bien Spinoza sin ningún matiz diría: usted se arrastra en el primer género de conocimiento, se arrastra en la peor de las existencias mientras permanezca en los signos equívocos, sean los de la sexualidad, sean los de la teología, sean los que sean, poco importa de donde vienen esos signos, sean los signos del profeta o los signos del amante, es lo mismo, es el mundo de los signos equívocos. Ahora bien, al contrario, todo el ascenso hacia el segundo genero y hacia el tercer género de conocimiento, es suprimirlos al maximum, siempre dirá al maxuimum, en virtud de la ley de las proporciones -seguramente estamos condenados, siempre habrá signos equívocos, estamos siempre bajo su ley, es lo mismo que la ley de la muerte- pero entre más

puedan ustedes sustituir los signos equívocos en el dominio de las expresiones unívocas, y es por entero... entonces el problema del sexo, el mundo del sexo, evidentemente Spinoza no habría escrito un libro sobre el mundo del sexo. ¿Por qué no habría escrito un libro sobre el mundo del sexo? Porque para Spinoza, y no tengo necesidad de suplirlo, es evidente que nos dice algo sobre eso, nos diría: eso existe, la sexualidad existe, es todo lo que usted quiera, lo que usted quiera, pero su asunto es ¿usted lo hace la parte principal de su existencia o una parte relativamente secundaria? Porque él diría por su cuenta, es evidentemente también una cuestión de temperamento, de naturaleza, creo que Spinoza era fundamentalmente un casto, como todos los filósofos, pero él lo era particularmente. ¿Por qué?

Esta muy anclado, si ustedes quieren, desde el punto de vista del espinozismo, pero es que para él la sexualidad es inseparable de la oscuridad de los signos. Si hubiese una sexualidad univoca, el estaría con eso completamente. No está contra la sexualidad, si ustedes pueden sacar y vivir en la sexualidad expresiones unívocas él les diría: vayan, hay que hacerlo. Pero he aquí que él se encuentra, con razón o sin ella, con que ¿hay amores unívocos? Parecería más bien, y parece que estamos yendo de hecho en ese sentido, que lejos de descubrir las fuentes de la univocidad en la sexualidad, se la ha, al contrario, convertido en un malabar y se hace proliferar la equivocidad del sexo, y esa ha sido uno de los mejores éxitos del psicoanálisis, desarrollar en todos los sentidos la extraordinaria equivocidad de lo sexual.

Entonces se trataría de comprender los criterios de Spinoza. Spinoza nos diría: ustedes entienden, no es que me avergüence sino que no me interesa mucho, no hay que privilegiar la sexualidad porque si ustedes permanecen en los signos equívocos, que los encuentran por todas partes, y no necesitan hacerlos: pueden ser el profeta, el perverso, pueden ser el profeta. No vale la pena buscar cosas sobre la bisexualidad, por ejemplo, o sobre el misterio del sexo, o el misterio del nacimiento, tomen los que quieran si a ustedes les gustan los signos equívocos. Pero una vez dicho que el espinozismo, si es verdad lo que yo les proponía, es prácticamente el único punto hacia el que he tendido desde el inicio de las sesiones sobre Spinoza, si verdaderamente el espinozismo es un esfuerzo práctico que nos dice, para quienes están de acuerdo con un tal proyecto, con esta tentativa, que nos dice algo así como: ustedes entienden, lo que constituye su pesadumbre, su angustia, es precisamente que ustedes viven en un mundo de signos equívocos, y lo que yo les propongo, yo, Spinoza, es una especie de esfuerzo concreto para sustituir ese mundo de lo oscuro, ese mundo de la noche, ese mundo del signo equívoco, por un mundo de otra naturaleza, que ustedes van a extraer del primero, no que se lo vayan a oponer desde el afuera, sino que van a extraer del primero, con muchas precauciones, etc...., y que es un mundo de expresiones unívocas, entonces Spinoza sería muy moderno, tanto como nosotros, en cuanto a la sexualidad piensa que no hay expr esión unívoca de lo sexual. Entonces, en ese sentido, sexual... de acuerdo, viene del afuera, es decir: llega, pero que no sea la mayor parte de ustedes mismos porque si es la mayor parte de ustedes mismos, en ese momento, cuando llegue la muerte, o más bien cuando llegue la impotencia, la impotencia legitima de la edad, cuando llegue todo eso, ustedes pierden la mayor parte de ustedes mismos...

La idea de Spinoza, muy curiosa, es que finalmente, la parte más grande de mi mismo es lo que yo haya hecho durante mi existencia como la parte más grande de mi mismo. Entonces, si tomo una parte mortal, si hago de una parte mortal la parte más grande de mi mismo, bien, en el límite yo muero por entero al morir, y muero desesperado.

Intervención (una dama): Yo pienso que si uno tiende al conocimiento del segundo genero,

como la mayor parte, ¿por qué no hemos intentado hablar del tercer género, no hablamos de el, entonces si uno se mantiene en este conocimiento del segundo genero, qué es aquel?

Gilles Deleuze: Funciona. Habría que decir, mas bien: ¿qué nos falta, si tendemos al tercer genero? Lo que falta es que en el conocimiento del segundo género comprendemos todas las relaciones, y no podemos ir más lejos en el dominio de las relaciones, ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que comprendemos las relaciones respectivas entre tres individuos. ¿Por qué digo entre tres individuos y no entres dos o cuatro? Porque la relación entre tres individuos es la relación privilegiada: a, b, c. Llamo "a" a un primer individuo, "b" a un segundo individuo exterior al primero, y "c" al individuo compuesto por "a" y "b". ¿Ven por qué tengo necesidad de este ejemplo privilegiado de tres individuos? Dos individuos que componen sus relaciones forman necesariamente un tercer individuo. Ejemplo: el quilo y la linfa, para retomar el ejemplo de Spinoza, el quilo y la linfa son las dos partes de la sangre. Quiere decir que hay un individuo, el quilo, otro individuo, la linfa, cada uno bajo una relación, en la medida en que sus relaciones se componen, componen la sangre, tercer individuo. Entonces, el segundo género de conocimiento me dice todo sobre las relaciones que componen y descomponen a los individuos. ¿Qué es lo que no me dice? No me enseña sobre la naturaleza singular o la esencia de cada individuo considerado. A saber, no me dice cual es la esencia de "a", cual es la esencia de "b", con mayor razón cual es la esencia de "c". Me dice como "c" se aplica a "a" y a "b". Eso es exactamente, me dice como se aplica la naturaleza de la sangre a la naturaleza del quilo, a la naturaleza de la linfa, puesto que el quilo y la linfa componen la naturaleza de la sangre.

Intervención (la misma dama): si permanezco en mi intuición, algo esencial escapa, lo que es la esencia, y en consecuencia ¿en la muerte no debería salvarse la mayor parte?

Gilles Deleuze: Sí, tu te haces una pregunta muy, muy precisa pero yo no la he desarrollado porque también se vuelve muy teórica. Les digo a quienes les interesa este punto, ¿cómo se pasa, en efecto, en Spinoza del segundo genero al tercer genero de conocimiento, por qué no permanecer en el segundo genero? Aquí el texto, para quienes vayan hasta el libro V, teniendo en cuenta el carácter extremadamente difícil del libro V, lo digo porque la velocidad de las demostraciones es a la vez algo fantástico, es un texto de una belleza... es el pensamiento que alcanza un nivel de velocidad de vuelo, a toda máquina... ese libro V es muy curioso. Bien, si intento descomponer: el segundo genero procede por nociones comunes. Las nociones comunes son las ideas de relaciones.